



N° 19. AVRIL 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La charité des parfaits

ou la perfection de la charité

Nous avons vu que la pleine perfection de la vie chrétienne, selon saint Jean de la Croix, est d'ordre nettement mystique et n'est vraiment réalisée que dans l'union transformante. Nous avons vu aussi que bien des auteurs ascétiques modernes s'expriment tout autrement.

D'où vient cette divergence ?

On connaît l'explication donné par le P. Poulain : « Tous les auteurs ascétiques, dit-il, parlent des trois voies *purgative*, *illuminative*, *unitive*, et leur font correspondre, au moins approximativement, les expressions de voies des *commençants*, des *progressants*, des *avancés*. Les uns n'y font jouer aucun rôle à la mystique ; les autres, du moins, ne la placent qu'à la fin de la troisième voie. *Saint Jean de la Croix emploie également ces six mots, mais en les entendant autrement que tout le monde*. Il se place au point de vue spécial de la mystique, et met celle-ci dans la seconde et la troisième voie ... : « La voie de l'esprit ou des *progressants* est encore appelée *voie illuminative*, ou voie de la *contemplation infuse* » (*Nuit*, l. I, c. 14). Certes ce lan-

gage est fort différent de celui des autres auteurs spirituels (1). »

Le langage de saint Jean de la Croix diffère notablement, c'est sûr, de celui de bien des auteurs ascétiques modernes, mais, tout en précisant sur plusieurs points celui des grands docteurs qui l'ont précédé, n'est-il pas du même ordre que le leur, ne rend-il pas le même son ?

Est-ce une moindre élévation que l'on trouve dans les œuvres spirituelles des Pères, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de Tauler, de Louis de Blois, de Denys le Chartreux, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint François de Sales, et d'une façon générale dans les œuvres des Saints qui ont parlé de la vie parfaite considérée dans sa plénitude? Ils ne mentionnent pas plus que saint Jean de la Croix une double vie unitive, la première ordinaire et la seconde extraordinaire par sa nature même, et inaccessible de soi à la plupart des âmes intérieures.

Comment s'explique donc la divergence que nous venons d'indiquer? — Tandis que certains auteurs s'adressent surtout à des débutants ou à des âmes qui ne visent qu'une perfection relative, saint Jean de la Croix écrit « pour ceux qui se décident à passer par la nudité de l'esprit », surtout pour des âmes contemplatives, il leur propose la plus haute perfection accessible ici-bas et les moyens les plus efficaces et les plus directs pour y parvenir. Il le dit lui-même dans le Prologue de la *Montée* (2). Par là s'explique l'apparente exagération de ses exigences en fait d'abnégation. Par là s'explique aussi la très haute idée qu'il se fait de la voie illuminative et de la voie unitive ; il nous les présente dans leur *plénitude*, qui ne se trouve que dans la vie mystique. Beaucoup d'auteurs ascétiques modernes ne

(1) A. Poulain, *Grâces d'oraison*, 9ᵉ éd., ch. xxxi, nº 45, p. 612.

(2) « *J'écris pour tout le monde*, mais c'est à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. J'avoue pourtant que par ce traité j'ai eu surtout en vue quelques membres de notre saint Ordre. »

nous en donnent au contraire qu'une idée inférieure et amoindrie, car si ces deux voies apparaissent au cours de la vie ascétique, ce ne peut être que sous une forme élémentaire et très imparfaite.

Il se passe ici quelque chose de semblable à ce qui a lieu pour la culture intellectuelle. Pour beaucoup, la formation théologique suffisante est donnée par un manuel qui se peut étudier en trois ans, et qu'il n'y a pas grand intérêt à relire, car on a vite épuisé ce qu'il contient. Qui pourrait prétendre que c'est là la *perfection* de la culture théologique? D'autres ne peuvent satisfaire les exigences de leur esprit que par l'étude approfondie de saint Thomas et de ses principaux commentateurs. Ce n'est pas là pour eux un luxe, une étude extraordinaire, c'est nécessaire pour la formation de leur esprit. Ils se rendent même compte qu'en passant toute leur vie à enseigner la *Somme théologique*, écrite pourtant pour des novices, ils ne l'épuiseront pas, et ne parviendront pas à la saisir pleinement dans toute son ampleur, son élévation et sa profondeur; pour cela il faudrait avoir une intelligence égale à celle du Maître. « Comprendre, c'est égaler », disait Raphaël. Pour étudier le traité de la Grâce, certains esprits y consacreront trois mois et n'y reviendront guère plus; d'autres comprennent que le travail de toute leur vie ne suffirait pas à pénétrer ce que les docteurs de l'Eglise ont voulu nous dire sur ce grand mystère.

Ainsi, au point de vue spirituel, beaucoup d'âmes sont vite et trop vite satisfaites par une perfection très relative, qui paraît à d'autres absolument insuffisante. Ces derniers ont absolument besoin d'arriver à l'exercice éminent de la charité et des dons du Saint-Esprit. Il y a des tempéraments très passionnés et des intelligences très vigoureuses qui ne semblent pouvoir trouver la paix que dans une haute perfection, celle même décrite par saint Jean de la Croix. A plus forte raison cela est-il vrai des âmes qui ont reçu de bonne heure un attrait supérieur de grâce : elles ne trouveront le repos qu'après les purifications douloureu-

s, dans l'union transformante, où elles ne seront plus quiétées par le démon, la chair et le monde.

Pourquoi saint Jean de la Croix n'aurait-il pas conservé vraie et très haute conception traditionnelle de la per-ction chrétienne, de l'union à Dieu dans ce qu'elle a essentiel? Ne seraient-ce pas plusieurs auteurs ascéti-ies modernes qui auraient appauvri la tradition, en nfondant le *plein* développement *normal* de la vie de la âce ici-bas avec ce qui en est seulement le prélude? est ce que pensent plusieurs théologiens contemporains ii considèrent la vie mystique comme nécessaire à la eine perfection chrétienne, à celle requise par exemple)ur la béatification (1). Ils ajoutent : l'autre opinion, ut en prétendant combattre la présomption, peut faire oire à certaines âmes qu'elles sont arrivées à la vie uni-re, alors qu'elles en sont bien éloignées. On peut rabais-r ainsi l'idéal de la perfection, le but de la vie religieuse, priver les âmes d'un des plus grands stimulants à une e toujours plus fervente, plus généreuse, plus unie à ieu.

Telle nous paraît être la vérité : il n'y a pas deux voies nitives, l'une ordinaire, et l'autre *de soi* extraordinaire, à quelle ne pourraient aspirer toutes les âmes ferventes. Il 'y a qu'une voie unitive, qui, par une docilité chaque ur plus parfaite au Saint-Esprit, conduit à une union ystique plus intime. Cette dernière est *extraordinaire de iit* à cause du petit nombre d'âmes pleinement dociles, iais elle n'est *pas extraordinaire de soi* ou *par nature*, omme le miracle ou la prophétie; elle est au contraire *de oi l'ordre parfait*, le plein développement de la charité, éalisé de fait chez les âmes vraiment généreuses, au moins u terme de leur vie, si elles vivent assez longtemps. Il se eut bien que, faute d'une direction appropriée, ou d'un iilieu favorable, ou encore par suite d'une nature très ortée à s'extérioriser, certaines âmes généreuses ne par-

(1) Cf. P. Arintero, *La Ciencia tomista*, mai 1919.

viendraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de la vie ici-bas (1). Mais ce sont là des circonstances accidentelles et, si fréquentes soient-elles, elles ne portent pas atteinte à la loi foncière du plein développement de la vie et de la grâce (2). Saint Jean de la Croix l'a bien noté, au début de ses œuvres, écrites, dit-il, « pour venir en aide à *tant d'âmes* qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, dit-il, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, ou elles ne veulent pas s'y laisser mener ; parfois c'est à cause de l'ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet (3). »

On n'arrive pas à ce sommet sans la contemplation infuse ; et certes *celle-ci n'est pas le fruit de notre travail personnel, elle dépasse le mode humain des vertus chrétiennes ;* nous ne l'avons pas quand nous voulons ; elle vient d'une grâce spéciale, d'une inspiration et illumination à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles. Mais bien que nous n'ayons pas cette inspiration quand nous voulons, nous pouvons nous tenir prêts à la recevoir, la demander et la mériter au moins au sens large du mot *mérite*. Toute âme en état de grâce a reçu en effet les dons du Saint-Esprit qui se développent avec la charité, et généralement le Saint-Esprit nous meut selon le degré de notre docilité habituelle (4).

(1) Cf. M. DE LA TAILLE, S. J., *Recherches de science religieuse*, sept. 1919 : « L'oraison contemplative ».

(2) De même dans l'ordre physique le cèdre n'atteindra pas sa hauteur normale, s'il n'est pas planté dans une terre appropriée, ou si certaines circonstances extérieures font défaut. De même, au point de vue intellectuel, faute d'une formation sérieuse, d'un milieu favorable, ou par suite d'un tempérament ingrat, certaines intelligences laborieuses n'atteignent pas leur plein développement normal.

(3) *Montée du Carmel*, Prologue.

(4) Cf. JEAN DE S. THOMAS, in Iᵃ IIᵃᵉ, q. 68, *De donis Spiritus Sancti*.

« La conclusion est claire, dit le saint Docteur : Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de perfection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer en nous ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes et les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Déchirez ces voiles... et peu à peu, sans arrêts, le repos et la paix divine combleront votre âme d'admirables et profondes vues sur Dieu, enveloppées d'amour divin (1). »

Nous montrerons que cette doctrine de saint Jean de la Croix, tout en précisant celle des grands Docteurs qui l'ont précédé, leur reste parfaitement conforme, et qu'elle est déjà contenue dans les béatitudes évangéliques. Celles-ci nous proposent la perfection chrétienne dans toute sa grandeur, et ne sont certes pas inférieures en élévation à ce qu'a écrit l'auteur du *Cantique spirituel*.

disp. XVIII, a. 2, n° 31 : « Instinctus actualis Spiritus Sancti in manu nostra non est, sed est in manu nostra habere cor semper paratum ad obediendum et ut facile mobiles simus a Spiritu Sancto. »

Les théologiens du Carmel et ceux de l'école dominicaine enseignent que toutes les âmes doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse, et que celle-ci peut se mériter *saltem de congruo* : « *Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare* ». Cette thèse est défendue par PHILIPPE DE LA STE-TRINITÉ, *Theol. myst.*, éd. de 1874, t. II, p. 299 et 311 ; par ANTONIUS A SANCTO SPIRITU, *Directorium mysticum*, éd. de 1732, p. 99 ; par VALLGORNERA, *Theol. mystica*, éd. Berthier, t. I, p. 428 ; par le P. MEYNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 131.

(1) *Montée du Carmel*, l. II, c. 13.

Reste toujours sous-entendue la prédestination au sujet de laquelle saint Jean de la Croix écrit : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, l. II, c. 4). De ce que *tous* les justes ne sont pas prédestinés à la gloire et n'y arrivent pas infailliblement, on ne peut prétendre qu'elle n'est pas la consommation *normale* de la grâce, de même pour l'union mystique ici-bas.

Nous répondons ainsi à trois questions récemment posées (1) :

1° Qu'est-ce qui caractérise la vie mystique ?

Une passivité spéciale ou la prédominance des dons du Saint-Esprit, dont le mode supra-humain est spécifiquement distinct du mode humain des vertus chrétiennes, sans pourtant se confondre avec les grâces *gratis datae* comme la prophétie ; ces dernières ne sont nullement nécessaires à la vie mystique, elles sont en quelque sorte extérieures et données surtout pour l'utilité du prochain (2).

2° Quand commence la vie mystique dans le cours de la vie spirituelle ?

Normalement avec les purifications passives des sens, et l'oraison de recueillement passif.

3° Faut-il avoir une vocation spéciale pour y parvenir ?

Non, *en principe*, « la grâce des vertus et des dons » suffit *de soi* par son développement normal à nous y disposer, et la contemplation mystique est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. Cependant, *de fait*, faute de certaines conditions, parfois indépendantes de notre volonté, des âmes même généreuses n'y parviendraient qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas ; comme, faute de certaines

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1920 : J. de Guibert, S. J., *A propos de la Contemplation mystique*, p. 329-351.

(2) Cette doctrine s'élève comme un juste milieu et un point culminant au-dessus de *deux opinions opposées entre elles*. La première réduit la contemplation mystique à un acte de foi vive plus intense que les autres, et cela parce qu'elle méconnaît la *distinction spécifique* entre *les vertus* et *les dons*, établie par saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2, 3. — La seconde semble élever beaucoup la vie mystique, en réalité elle la diminue, parce qu'elle ne voit pas assez la *différence profonde* qui existe entre *les dons du Saint-Esprit* (surnaturels par leur essence et par leur mode et présents dans toutes les âmes en état de grâce) et *les grâces gratis datae* qui ne sont généralement pas surnaturelles par leur essence même, mais seulement par leur mode (*quoad modum*), qui ne supposent pas nécessairement l'état de grâce, qui sont en quelque sorte extérieures, et extraordinaires non seulement de fait, mais de soi. Cf. Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5.

conditions, certaines intelligences capables d'une formation intellectuelle supérieure n'y aboutissent pas.

*
* *

Nous rappellerons le chapitre xxv de l'*Imitation*, l. III, sur la véritable paix. Il n'est sûrement pas d'ordre inférieur à la doctrine que nous venons d'exposer, et il s'adresse à toutes les âmes pour leur montrer un idéal de perfection, auquel sans aucune présomption elles peuvent toutes aspirer :

« Tous désirent la paix ; mais tous ne cherchent pas ce qui procure une paix véritable. Ma paix, dit le Seigneur, est avec ceux qui sont doux et humbles de cœur. Votre paix sera dans une grande patience... Ne désirez, ne cherchez rien hors de moi... Le progrès de l'homme et sa *perfection* consiste à vous offrir de tout votre cœur à la volonté divine, à ne vous rechercher en aucune chose, ni petite ni grande, ni dans le temps ni dans l'éternité, de sorte que, regardant du même œil et pesant dans la même balance les biens et les maux, vous m'en rendiez également grâces.

« Et ce n'est pas tout ; il faut encore quevous soyez si ferme, si constant dans l'espérance, que, privé intérieurement de toute consolation, vous prépariez votre cœur à de plus dures épreuves, sans jamais vous justifier vous-même, comme si vous ne méritiez pas de tant souffrir, mais reconnaissant, au contraire, ma justice, et louant ma sainteté dans tout ce que j'ordonne. Alors vous marcherez dans la voie droite, dans la véritable voie de la paix ; et vous pourrez avec assurance espérer de revoir mon visage avec allégresse.

« Que si vous parvenez à *un parfait mépris de vous-même*, je vous le dis, vous jouirez d'une paix aussi profonde qu'il est possible en cette vie d'exil. »

Cette paix est le fruit d'une charité éminente et du don

de sagesse, qui nous fait contempler toutes choses, agréables ou très pénibles, en Dieu, principe et fin de tout. A ce don, dit saint Augustin, correspond la béatitude des pacifiques.

Et c'est pourquoi dans le même livre de l'*Imitation*, l. III, c. XXXI, le disciple demande *la grâce supérieure de la contemplation* : « J'ai besoin, Seigneur, d'une grâce plus grande, s'il me faut parvenir à cet état où nulle créature ne sera un lien pour moi... Il aspirait à cette liberté, celui qui disait : Qui me donnera des ailes comme à la colombe? et je volerai et je me reposerai (Ps. LIV, 7)... Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher parfaitement de soi-même, et demeurant ainsi élevé et comme sorti de soi (« in excessu mentis stare »), bien comprendre que c'est vous qui avez tout fait et que rien n'est semblable à vous. Mais, si l'on est entièrement dégagé de toute créature, on ne pourra librement appliquer son esprit aux choses divines. *Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables*. Pour cela il faut une grâce puissante, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Tant que l'homme n'est pas ainsi élevé en esprit, dégagé des créatures et tout uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a n'est pas d'un grand prix. »

Cet admirable chapitre, qu'il faudrait citer tout entier et dont tous les mots doivent être pesés (1), n'est pas d'ordre inférieur à ceux de saint Jean de la Croix sur l'union transformante ; il est à proprement parler d'ordre mystique, et c'est là seulement qu'il trouve la vraie perfection de l'amour de Dieu (2).

(1) Voir le commentaire qu'en donne le P. Dumas, S. M., dans son excellent livre : *L'Imitation de Jésus-Christ : introduction à l'union intime avec Dieu*, p. 360-370.

(2) D'un Carmel français une maîtresse des novices nous écrivait dernièrement à ce sujet : « Il y a de très longues années que je suis dans la vie religieuse et assez longtemps que je suis chargée du noviciat. Il me semble que beaucoup d'âmes restent à la porte de la vie

Tel a été le langage de tous les saints, lorsqu'ils ont parlé de l'amour parfait, de la connaissance intime de Dieu et de nous-mêmes qu'il suppose et des signes auxquels on le reconnaît.

Ainsi parlait le Seigneur à sainte Catherine de Sienne :

véritable, faute d'instruction et par l'illusion de croire que seule la méditation est un état sûr. Ordinairement quand on entre dans nos monastères avec les dispositions requises (et il doit en être de même dans tous les cloîtres) et que l'on travaille sérieusement à l'acquisition des vertus, en très peu de temps, l'âme est soumise par Dieu aux aridités et aux impuissances, prélude des purifications passives. Eh bien, il est à peu près impossible de faire comprendre à celles qui ont été élevées selon la méthode de la méditation raisonnée que cet état est bon et qu'il est fait pour les conduire à l'union divine. Elles ne parviennent pas à entendre l'enseignement de saint Jean de la Croix : « s'appliquer en ce moment à comprendre et à considérer des objets « particuliers, fussent-ils hautement spirituels, ce serait faire obstacle « à la lumière générale, subtile et simple de l'esprit, ce serait faire « intervenir un nuage » (*Montée*, l. II, c. 13).

« Tout au contraire pour les âmes qui acceptent avec soumission ces premières peines ; c'est en très peu de temps la paix d'abord, et ensuite la science de savoir trouver Dieu dans ces obscurités, de là un avancement rapide. Les premières, après trente ans et plus de vie religieuse, attendent toujours que quelqu'un vienne enfin les soulever et leur montrer ce qu'elles cherchent toujours, elles mènent une vie décolorée et sans élan. Dans la vie contemplative, le secret du bonheur c'est de savoir vivre cette vie sous le regard de Dieu.

« Puis-je continuer à enseigner que la contemplation proprement dite, à ses divers degrés, vient toujours de Dieu et qu'elle est infuse ? Une des raisons qui m'ont toujours portée à croire cela, c'est que, lorsque l'âme est un peu avancée dans l'oraison, la seule chose qui la contente, c'est de sentir que tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle sent lui vient directement de Dieu et non d'elle-même. Toute âme, tant soit peu véritablement contemplative, d'instinct cherche à se défaire de tout ce qui lui est personnel et n'en fait aucun cas. Je comprends très bien la contemplation acquise au terme d'une étude ou lecture captivante, c'est l'admiration devant la vérité découverte. Mais dans l'oraison les sujets sont toujours à peu près les mêmes, comment rester un certain temps et habituellement sous cette emprise, sans la grâce de la contemplation infuse, et n'est-on pas sur le chemin de cette contemplation dès qu'on veut accepter les purifications qui en sont la porte ? »

Telle nous paraît être en effet la doctrine de saint Jean de la Croix, pour lui la contemplation proprement dite est infuse.

« Il me reste maintenant à te dire à quel signe l'on voit que l'âme est arrivée à l'amour parfait. Ce signe est celui-là même qu'on vit dans les apôtres, quand ils eurent reçu le Saint-Esprit. Ils sortirent du cénacle, et, délivrés de toute crainte, ils annonçaient ma parole, et prêchaient la doctrine de mon Fils unique. Loin de redouter les souffrances, c'est de leurs souffrances qu'ils se faisaient gloire...

« Ceux qui ont la passion de mon honneur, et qui ont faim du salut des âmes, courent à la table de la très sainte Croix. Ils n'ont d'ambition que de souffrir et d'affronter mille fatigues pour le service du prochain... Ils portent dans leur corps les stigmates du Christ, et l'amour crucifié, qui les brûle, éclate dans le mépris qu'ils ont d'eux-mêmes, dans la joie qu'ils éprouvent dans les opprobres, dans l'accueil qu'ils font aux contradictions et aux peines que je leur accorde, de quelque côté qu'elles viennent et de quelque manière que je les leur envoie...

« Ceux-là courent avec ardeur dans la voie du Christ crucifié ; ils suivent sa doctrine, et rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre et qu'il voudrait leur donner. Ils passent par-dessus tout cela, avec une force inébranlable, une persévérance que rien ne trouble, le cœur transformé par la charité, goûtant et savourant cette nourriture du salut des âmes, prêts à tout supporter pour elles. Voilà qui prouve, à n'en pouvoir douter, que l'âme aime son Dieu à la perfection, et sans aucun intérêt... Si ces parfaits s'aiment eux-mêmes, c'est pour Moi ; s'ils aiment le prochain, c'est pour Moi, pour rendre honneur et gloire à mon nom. Voilà pourquoi la souffrance les trouve toujours forts et persévérants... Au milieu de toutes les injures, c'est la patience qui brille et qui affirme sa royauté.

« A ceux-là je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux (1), tandis que dans les autres je m'en vais et

(1) Ces mots désignent manifestement l'union mystique et même l'union mystique parfaite.

je reviens, non que je leur retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence... Ces âmes plongées dans le brasier de ma charité, sans que rien ne demeure d'elle, en dehors de Moi, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc pourrait les prendre et les retirer de Moi et de ma grâce ?... Toujours elles me sentent en elles, jamais je ne leur dérobe le sentiment de ma présence... Aussi maintes fois le corps est-il soulevé de terre, à raison de cette parfaite union,... le corps reste comme immobile, tout brisé par l'amour de l'âme, à tel point qu'il ne pourrait plus vivre si ma bonté ne le ceignait de sa force... Aussi, j'interromps pour quelque temps cette union, pour permettre à l'âme de rester encore dans son corps. C'est de ce corps, auquel il était enchaîné, que saint Paul se plaignait, parce qu'il l'empêchait de me voir pour quelque temps encore. Il gémissait de se trouver parmi les mortels, qui toujours m'offensent, privé de ma vue, privé de me voir dans mon essence (1). »

Ce n'est pas une moindre élévation que nous trouvons chez saint Thomas d'Aquin, lorsque, dans sa langue sobre de théologien, il traite la question : *Quelqu'un peut-il être parfait en cette vie ?*

« La loi divine, répond-il, ne commande pas l'impossible. Or elle nous dit : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.*

« La perfection de la vie chrétienne consiste, en effet, dans la charité et elle implique une certaine universalité ou totalité, car le parfait est ce à quoi rien ne manque.

« De ce point de vue, on peut considérer une triple perfection :

« La perfection absolue consiste à aimer Dieu *autant qu'il est aimable*, elle n'est pas possible pour la créature ; car Dieu seul peut s'aimer ainsi, c'est-à-dire infiniment.

« Autre est la perfection qui consiste à aimer Dieu *de tout*

(1) Ste Catherine de Sienne, *Dialogue*, trad. Hurtaud, t. I, ch. 44 à 49.

notre pouvoir, de telle façon que notre amour tende *toujours actuellement vers* Lui. Cette perfection n'est pas possible ici-bas, mais c'est celle du ciel.

« Enfin il y a une perfection qui consiste à aimer Dieu, non pas autant qu'il est aimable, ni à tendre toujours actuellement vers lui, mais *à exclure ce qui s'oppose à l'amour de Dieu.* « Le poison qui tue la charité, dit saint « Augustin, c'est la cupidité ou la convoitise ; lorsque « celle-ci est détruite, c'est la perfection. » Sur la terre, cette perfection peut exister, et de deux manières :

« Ou bien l'homme exclut de son affection *tout ce qui est contraire à la charité et la détruirait*, comme le péché mortel. Et ceci est nécessaire au salut.

« Ou bien l'homme exclut de son affection, non seulement ce qui est contraire à la charité, mais *tout ce qui empêche son amour de se diriger totalement vers Dieu.* Sans cette perfection, la charité peut exister, par exemple chez les commençants et les progressants » (IIa IIae, q. 184, a. 2).

C'est cette dernière perfection qui est le propre des *parfaits* ; il y a encore chez eux des péchés véniels de fragilité ou de surprise ; mais ils évitent les péchés véniels délibérés et aussi les légères imperfections, qui seraient conscientes et voulues. Ils sont très fidèles aux inspirations du Saint-Esprit, que ces inspirations rappellent un devoir même minime ou un simple conseil (1). De plus, au lieu de se contenter d'actes de charité relativement faibles pour le degré de vie surnaturelle où ils sont parvenus (*actus remissi*), les parfaits font très souvent des actes au moins aussi intenses que la charité qu'ils ont dans le cœur, actes par lesquels ils méritent d'obtenir à l'instant même une augmentation très notable de cette vertu (2). Ayant dix talents, ils se gardent bien d'agir comme s'ils n'en avaient que deux. De même ils communient avec une grande ferveur de volonté ; ils ont faim de l'Eucharistie (3). Tendant

(1) Ia IIae, q. 68, a. 2. — (2) IIa IIae, q. 24, a. 6. — (3) III, q. 80, a. 10.

toujours vers de grandes choses par la vertu de magnanimité (1), ils n'en montrent pas moins une profonde humilité dans leurs confessions, dans toute leur vie, et se jugent les derniers des hommes (2). Ils sont doux et humbles de cœur autant que fermes et forts. Chez eux, « la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines; elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu. La tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps. La force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures. La justice enfin porte à entrer pleinement dans cette voie toute divine » (3). Plus haut encore, selon saint Thomas, sont les vertus de l'âme pleinement purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des grands saints ici-bas et des bienheureux au ciel. »

Chez les parfaits, la prière de désir est presque continuelle ; ils entendent le mot de Notre-Seigneur : *Il faut toujours prier.* Leur foi est devenue contemplation aimante (4); leur espérance, confiance invincible (5).

Bref, « tandis que les commençants travaillent surtout à fuir le péché, à résister aux mouvements de concupiscence..., et que les progressants s'efforcent principalement d'avancer dans la pratique de la charité et des autres vertus..., les parfaits tendent surtout à s'unir à Dieu, à adhérer à lui, à jouir de lui, et désirent mourir pour être avec le Christ » (6).

Saint Thomas ne se fait pas une idée moins haute de ce que doit être chez ces âmes l'amour du prochain :

« Il y a de même trois degrés dans la charité pour le prochain. Au premier, notre charité, sans exclure personne, ne s'étend guère positivement qu'à nos amis et à ceux qui nous sont connus. Ensuite, elle veut et fait du bien aux

(1) IIa IIae, q. 129, a. 3, ad 4. — (2) IIa IIae, q. 161, a. 6, Des degrés de l'humilité. — (3) Ia IIae, q. 61, a. 5. — (4) IIa IIae, q. 8, a. 4 et 7; q. 45 ; q. 180, a. 6. — (5) IIa IIae, q. 18, a. 4 ; q. 129, a. 6. — (6) IIa IIae, q. 24, a. 9.

étrangers, et finalement à nos ennemis. C'est là, dit saint Augustin, le propre des parfaits.

« Ce progrès dans l'extension de la charité s'accompagne d'un autre dans l'intensité de cette vertu. Cette intensité croissante se manifeste par les choses que l'homme méprise pour le prochain ; il en vient à mépriser non seulement les biens extérieurs, mais les afflictions corporelles et finalement la mort, selon le mot du Seigneur : *Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis.*

« Enfin le progrès de la charité fraternelle se manifeste par ses effets, lorsque l'homme donne pour le prochain non seulement ses biens temporels, mais ses biens spirituels et se donne finalement lui-même tout entier, selon le mot de saint Paul (II Cor., xii, 15) : *Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous* (1). Saint Bonaventure parle de même (2).

A ces trois degrés de la charité répondent, selon saint Thomas, trois degrés dans les vertus morales (3), et aussi dans les dons et dans la contemplation (4).

Il est difficile de se faire une plus haute idée de la perfection chrétienne : exclure tout ce qui empêche l'âme d'être *totalement* à Dieu ; adhérer à lui ; aspirer vivement à l'union du ciel ; aimer effectivement et en particulier ses ennemis eux-mêmes ; mépriser la mort pour la gloire de Dieu et le salut des âmes : tel est l'âge parfait de la vie spirituelle.

(1) IIa IIae, q. 184, a. 2, ad 3.

(2) S. Bonavent., Opusc. *de gradibus virtutum*, cap. 1 ; et Opusc. *de triplici via vel Incendium amoris.*

(3) Ia IIae, q. 61, a. 5. Manifestement la perfection des vertus de l'âme purifiée, *virtutes purgati animi*, décrite par saint Thomas est d'ordre mystique.

(4) IIa IIae, q. 180, a. 6.

*
* *

Si l'on remonte enfin aux anciens Docteurs, qui ont parlé les premiers des trois voies purgative, illuminative et unitive et des degrés de charité correspondants, on voit qu'ils prennent ces termes dans le grand sens conservé par saint Jean de la Croix, et non dans l'acception amoindrie, devenue courante chez plusieurs auteurs ascétiques modernes.

On ne saurait nier que la distinction des trois voies ne doive son origine à la doctrine de la contemplation chrétienne d'après saint Augustin et Denys. M. Pourrat le reconnaît dans son récent ouvrage, *La Spiritualité chrétienne*, p. 349, n. 1, et il ajoute : « La doctrine des trois étapes : la purification, l'illumination et l'union..., sera peu à peu généralisée et appliquée à la vie chrétienne ordinaire ». C'est-à-dire que ces expressions seront souvent prises ensuite dans un sens amoindri.

A l'origine elles sont prises dans leur acception la plus haute, qui désigne non point quelque chose d'extraordinaire en soi ou de miraculeux, mais quelque chose d'éminent, l'ordre parfait, ou le plein développement de la vie surnaturelle ici-bas.

Denys parle souvent de ces trois voies, spécialement dans tout le chapitre v de son livre de *la Hiérarchie ecclésiastique* : « Dieu, dit-il, purifie d'abord les âmes dans lesquelles il habite, puis il les illumine et finalement les conduit à l'union divine... De même dans l'Eglise, à l'ordre des diacres appartient la vertu de purifier..., à celui des prêtres la vertu d'illuminer, et à l'ordre épiscopal celle de perfectionner » (ibid., n. 7). Saint Thomas reproduit plus tard cette doctrine et la fait sienne (1).

(1) S. Thomas, IV Sent., d. 4, q. 1, a. 1, q[a] 3, et II Sent., d. 9, q. 1, a. 2, c. et ad 8[m]. Tout cet article, qui a pour titre *Utrum unus angelus purget alium*, est à lire, pour bien voir en quel sens exact saint Thomas, suivant Denys, prend les mots *purgatio, illuminatio, unio.*

Voir aussi à l'index général des œuvres de saint Thomas, appelé

Dans sa *Théologie mystique*, c. I, n. 1, Denys montre plus explicitement tout ce qu'il entend par ces mots qui reviennent si souvent sous sa plume : « Pour toi, ô bien-aimé Timothée, dans ton désir d'arriver aux contemplations mystiques, efforce-toi, sans te lasser, de *te dégager* et des sens et des opérations de l'esprit, et de tout ce qui est sensible et intelligible, et de tout ce qui est ou n'est pas, afin de *t'élever* par l'inconnaissance, autant qu'il est possible de le faire, à *l'union* de celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance, c'est-à-dire de t'élever, en te détachant absolument de toi-même et de toutes choses, dépouillé de tout, et délié de toute entrave, à ce rayon surnaturel translumineux des ténèbres divines. » C'est exactement la même doctrine et les mêmes termes que nous trouvons plus tard chez saint Jean de la Croix.

Saint Augustin ne parle pas autrement, lorsqu'il traite de la contemplation dans *les Confessions* IX, c. 10, *les Soliloques* I, c. 1, 12, 13, *la Vie bienheureuse*, le *De quantitate animae* (1). En particulier dans ce dernier ouvrage, l. 1, c. 33, lorsqu'il décrit les divers degrés de la vie de l'âme, après avoir considéré la vie végétative, la vie sensitive, la vie intellectuelle ou la connaissance des sciences, il étudie les degrés de la vie spirituelle : 1° la lutte contre le péché, l'œuvre très difficile de la *purification*, pendant laquelle

Tabula aurea, au mot *illustratio*. On se fera une idée de ce qu'il entend par vie illuminative en lisant ce qu'il dit du don d'intelligence, III Sent., d. 34, q. 1, a. 1, c. fin. : « Intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat. » Cette illumination du don d'intelligence nous donne un avant-goût de la vision béatifique.

(1) Ces ouvrages se trouvent dans Migne, P. L., t. XXXII. M. Pourrat a bien mis ces textes en relief dans *la Spiritualité chrétienne*, p. 332-344. Mais on verrait mieux, croyons-nous, toute leur portée si on les rapprochait davantage de ceux cités dans le même ouvrage, au chapitre précédent, qui a pour titre *la Doctrine spirituelle de saint Augustin*. La *mystique* de saint Augustin n'est certainement *pas séparée* de sa *Doctrine spirituelle*, et nous ne voyons pas pourquoi M. Pourrat en a traité séparément en deux chapitres distincts.

il faut mettre toute sa confiance en Dieu ; elle conduit, dit-il, à la vraie vertu, qui montre toute la grandeur de l'âme, son incomparable supériorité sur le monde de corps ; 2° *l'entrée dans la lumière*, qui n'est possible qu'à ceux qui sont purifiés ; les yeux malades ne peuvent supporter la lumière que désire l'œil pur et sain ; 3° *la contemplation et l'union divine*, qui nous permet de jouir du Souverain Bien : « Dans la vision intellectuelle et la contemplation de la vérité... Quelles sont les joies de l'âme... quels sont les souffles de cette éternelle sérénité, que pourrais-je en dire ? Quelques âmes grandes et incomparables ont raconté ces merveilles... nous savons qu'elles les ont vues et qu'elles les voient encore (1). »

C'est cette contemplation que saint Augustin décrit lui-même dans *les Confessions*, IX, c. 10, lorsqu'il rappelle son entretien auec sa mère à Ostie : « Celui qui ferait taire en lui les tumultes de la chair ; qui fermerait les yeux aux spectacles de la terre, des eaux, de l'aïr et du firmament ; qui ferait taire sa propre âme, sans lui permettre de s'arrêter à elle..., celui qui n'entendrait plus ces créatures... et à qui Dieu seul parlerait lui-même directement... d'une manière toute spirituelle,... si ce ravissement se continuait et si cette contemplation seule absorbait celui qui en jouirait..., ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole évangélique : « Entrez dans la joie de votre Seigneur » ?

Faut-il s'étonner que, pour une telle contemplation et union divine, soit nécessaire la pleine purification dont parlera plus tard saint Jean de la Croix ? Saint Augustin lui-même l'exige, et ce serait une erreur de séparer son ascétique et sa mystique : la première mène à la seconde, comme l'adolescence à l'âge adulte. Les trois voies dont il vient de parler en des termes à peu près semblables à ceux des grands maîtres postérieurs, correspondent aux trois

(1) *De quantitate animae*, l. I, c. 33.

degrés de la charité dont il parle ailleurs, celui des commençants, des progressants et des parfaits (1).

Selon lui, en effet, il faut déjà une grande charité pour être au nombre des *progressants*. On peut dire qu'on ne l'est pas, tant qu'on n'a pas subi l'épreuve de la critique et de la contradiction de la part des hommes qui ne sauraient supporter que l'on fasse mieux qu'eux (2). La charité parfaite dont parle saint Augustin dans le *Cantique des degrés* (3) et dans les *Confessions*, XIII, 8, suppose qu'on est prêt à mourir pour ses frères, et ne se conçoit pas sans cette connaissance intime et pénétrante de Dieu, qui est la contemplation mystique. Le don de sagesse grandit avec la charité, tout l'organisme surnaturel de la grâce, des vertus et des dons se développe en même temps.

Concluons donc que dans la description qu'il fait des trois voies, purgative, illuminative et unitive, comme dans celle qu'il nous donne des trois degrés de charité correspondants, saint Jean de la Croix est en parfait accord avec saint Augustin, Denys, saint Thomas d'Aquin, nous pouvons ajouter avec saint Bernard, saint Bonaventure, et les vrais disciples de ces grands maîtres ; il précise leur enseignement sur plusieurs points, mais il ne l'altère en rien. La très haute idée qu'il se fait des voies illuminative et unitive est donc bien traditionnelle ; il ne se contente pas de les dépeindre sous une forme inférieure ou embryonnaire, comme le font plusieurs auteurs ascétiques modernes, il nous les montre dans leur plénitude, et ainsi considérées elles sont proprement d'ordre mystique.

(1) Cf. S. Aug., *De natura et gratia*, c. lxx, n. 84, n. 82. — *In Iam Epist. Joannis*, tr. V, 4 : « Ut perficiatur (caritas), nascitur ; cum fuerit nata, nutritur ; cum fuerit nutrita, roboratur ; cum fuerit roborata, perficitur.. Si quis... paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo caritas. » C'est ce texte classique que cite saint Thomas, lorsqu'il traite cette question, IIa IIae, q. 24. a, 9, sed c.

(2) *Enarr. in psalm.*, cxix, n. 3. — Voir Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, p. 313.

(3) *Enarr. in psalm.*, lxxxiii, n. 10.

C'est pourquoi il faut tenir avec ce grand maître, écho fidèle de la tradition, que la pleine perfection de la charité ici-bas ne peut pas exister sans la contemplation mystique, sans le plein épanouissement des dons d'intelligence et de sagesse, qui grandissent avec la charité. Tout l'organisme surnaturel doit se développer en même temps, ce n'est pas là une chose de soi extraordinaire, c'est la pleine harmonie, l'ordre parfait de la vie, la grâce arrivée ici-bas au sommet de son développement normal. Cette grâce appelée par saint Thomas « *grâce des vertus et des dons* (1) » est tout à fait distincte des *grâces gratis datae* comme la prophétie ou le don des miracles (2).

C'est là ce qui fait dire à saint Jean de la Croix : « O âmes créées pour de telles gloires et qui devez en jouir par prédestination, à quoi songez-vous? De quoi vous occupez-vous ? Que vos aspirations sont vulgaires, que vos prétendus biens sont misérables! Qu'il est triste votre aveuglement! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière, et vous n'entendez pas les voix puissantes qui vous sollicitent! En vous laissant entraîner par ce que vous regardez comme le bonheur et la gloire, vous ne voyez pas que vous restez enfoncées dans vos misères et votre vulgarité, et vous vous rendez indignes des trésors qui vous sont destinés! » (3)

Tous doivent dire avec le psalmiste : « Comme le cerf soupire après les sources d'eau vive, ainsi mon âme soupire après toi, ô mon Dieu. Mon âme a soif du Dieu vivant. Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu? » (Ps. XLI, 3.)

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) IIIª, q. 62, a. 2.
(2) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5.
(3) *Cantique Spirituel*, IVᵉ Partie, str. 39, trad. Hoornaert, p. 310.

A l'école du Maître intérieur

(*Suite*)

---

§ VI. — L'instinct du Saint-Esprit s'épanouit d'abord dans les intuitions du don d'intelligence.

Les manifestations du Saint-Esprit sont diverses comme les âmes qui servent d'instruments à ce divin artiste. Autre est le son de la harpe, autre celui des grandes orgues, malgré qu'un même musicien les fasse vibrer. Néanmoins il y a sept notes qui sont les mêmes en tout instrument. Ainsi l'action de l'Esprit-Saint touche les âmes de sept façons dont trois nous intéressent présentement. Il y a la manière du don d'intelligence, celle du don de science et celle du don de sagesse.

Dans l'exercice du don d'intelligence, l'esprit reçoit le privilège de pouvoir se comporter vis-à-vis des données de la Révélation comme il le fait naturellement en face des premiers principes (1). Il en a l'intuition. « Tout être est ce qu'il est, » « On ne peut à la fois être et ne pas être », etc... Ces axiomes fondamentaux apparaissent comme

(1) IIa IIae, qu. 8, a. 1, ad 2.

évidents à tout esprit humain. De même, les vérités révélées qui sont à la base de notre vie surnaturelle s'imposent à l'esprit dont la lumière naturelle se trouve renforcée par l'illumination du don d'intelligence (1).

Par la foi l'esprit accepte déjà ces vérités et s'y tient fermement, mais c'est une adhésion extérieure dont la volonté fait tous les frais. La question se pose quand même. Comment cela se fera-t-il? *Quomodo fiet istud?* demande la Vierge très sage. Croyant déjà à la parole du messager divin, elle veut, de plus, pénétrer à l'intérieur de la vérité. Et cela s'accomplit par le don d'intelligence (2). Mais alors, le don d'intelligence survenant, la foi va disparaître? Comment en effet concilier ses ténèbres avec l'évidence de l'intuition?

La foi demeurera. Car l'intuition du don d'intelligence n'est qu'imparfaite en face des mystères eux-mêmes. On ne peut en comprendre la teneur intime, mais on voit bien que toutes les difficultés apparentes sont sans valeur. Encore qu'on ne sache pas toujours répondre aux objections, on sent, en dépit des prétentions multiples et compliquées de l'erreur, que la vérité est là dans sa simplicité et sa certitude. Tandis que les hérésies et les négations bardées de formules scientifiques essaient en vain de prendre d'assaut la citadelle de l'âme fervente, le dogme catholique seul en possède la clef, et s'y installe en maître. Il y a une sorte d'harmonie préétablie entre lui et l'âme. Et ce sentiment d'accord paisible constitue l'espèce d'intuition dont nous parlons.

Mais, autour de ce noyau toujours obscur, la splendeur de la vérité catholique brille dès ici-bas et peut faire l'objet d'intuitions proprement dites. D'abord les raisons d'admettre la révélation divine sont susceptibles d'évidence. Et puis de ces mystères auxquels nous croyons émanent, pour la conduite de notre vie, des règles lumineuses que l'on ne

(1) ibid., corp.
(2) IIa IIae, qu. 8, a. 5, ad 2.

trouve nulle part ailleurs. Enfin la sainte Écriture et l'Histoire de l'Église sont pleines de textes et de faits que nous pouvons parfaitement comprendre (1).

Alors, qu'il s'agisse d'intuition proprement dite ou non, l'intelligence, illuminée par l'Esprit-Saint, lit au dedans. Elle réalise vraiment la signification de son nom, « *intus legit* ». Avec une subtilité extraordinaire elle pénètre au fond des choses pour en surprendre le secret principe. Ainsi notre œil, quand le microscope en accroît la puissance, découvre dans un objet des lignes et des traits qui lui étaient d'abord invisibles.

Saint Thomas classe en six catégories les choses cachées que le don d'intelligence nous aide à découvrir : la substance sous les accidents, le sens sous les mots, la vérité sous le symbole, la réalité spirituelle sous les espèces sensibles, l'effet sous la cause, et la cause sous l'effet.

On connaît l'histoire de ce paysan que le Curé d'Ars trouvait dans son église, immobile et regardant longuement l'hostie. Ses sens n'apercevaient que du pain blanc; par la foi il croyait que sous ces apparences Notre-Seigneur était réellement présent, avec son corps, son sang, son âme et sa divinité; mais grâce au don d'intelligence il voyait Jésus en quelque sorte : « Je l'avise et il m'avise », disait-il. Sous les accidents il découvrait la substance.

Quant à saisir le sens des mots et pénétrer l'esprit de la lettre, saint Thomas lui-même nous en signale un bel exemple dans ces disciples d'Emmaüs à qui le Christ ressuscité donna l'intelligence des Écritures (2). Pareillement on peut citer le cas de cette Lydie, dont il est parlé au livre des Actes (xvi, 14), prototype de beaucoup d'âmes pieuses assistant au sermon de leur pasteur : « Le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle comprît ce que disait Paul. » Et n'est-ce pas toujours le Maître intérieur qui éclaire les âmes au cours des siècles, et leur fait trouver sans cesse

(1) IIa IIae, qu. 8, a. 2 et 3.
(2) IIa IIae, qu. 8, e. 2, sed contra.

dans la sainte Écriture la pensée dont elles ont besoin et que lui, l'Auteur principal, a su mettre sous les humbles lettres écrites par ses instruments? N'est-ce pas grâce à son instinct que le mystique exultera en psalmodiant au chœur le symbole de saint Athanase où se trouvent exprimées tout simplement les relations mutuelles des trois personnes divines et l'identité de leur nature? Sainte Gertrude recevait ordinairement l'inspiration divine pendant qu'elle récitait l'office divin.

De même, le mystique saura découvrir sous les voiles symboliques la vérité qui se cache, il reconnaîtra facilement dans le Cantique des cantiques l'épithalame du Christ époux de l'Église et des âmes. Tandis qu'un Voltaire, avec tout son esprit à lui, ne verra en tous ces termes d'amour « qu'une chanson de corps de garde » et y prendra le plaisir que comporte un tel genre, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, sainte Catherine de Sienne, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, tous ceux qu'anime l'Esprit divin y trouveront avec une joie pure l'expression de leur expérience religieuse.

C'est le don d'intelligence encore qui nous fait voir sous les apparences sensibles les réalités spirituelles. Dans ce charpentier qui peine à l'atelier et dont les gens de Nazareth ne font pas plus de cas que d'un autre ouvrier, Marie, sa mère, contemple la plus belle âme humaine qui fut jamais et une personne vraiment divine. Les saints savent, à son exemple, voir dans toute créature humaine l'âme formée à l'image de Dieu, et dans l'âme l'Esprit-Saint qui demeure ou qui du moins heurte à la porte. « Désormais, dit saint Paul, nous ne connaissons plus personne selon la chair; et si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi(1). » Sœur Elisabeth de la Trinité, la carmélite de Dijon, écrivait de son côté : « J'ai trouvé mon ciel sur la terre, car le ciel c'est Dieu, et Dieu

(1) II Corinth., v, 16.

est dans mon cœur. Le jour où j'ai compris cela, tout s'est illuminé en moi. »

Passons à une autre catégorie d'exemples. Jésus expire entre deux scélérats, crucifié comme un vulgaire criminel. Sa mère est là encore. Elle voit des yeux de l'âme le rachat du monde qui dépend de cette passion douloureuse. Cette vision la galvanise, et elle se tient debout près de la croix. Une vision analogue des effets rédempteurs de la souffrance chrétienne faisait déborder de joie l'âme de sainte Catherine de Sienne après l'exécution capitale de Nicolas Tuldo, dont elle avait elle-même préparé l'âme, étendu la tête sur le billot et reçu le sang. « Mon âme, écrit-elle au bienheureux Raymond, se reposa et goûta une telle paix dans le parfum du sang que je n'ai pu souffrir qu'on enlevât celui qui avait jailli sur moi de sa blessure. Hélas ! Malheureuse, misérable ! Je ne veux rien dire de plus. Je demeure sur la terre avec un regret extrême. Il me semble que la première pierre est déjà posée. Ne vous étonnez donc pas si mon seul désir est de vous voir plongé dans le sang et dans le feu que verse le côté du Fils de Dieu. Plus de négligences, mes doux fils, puisque le sang commence à répandre la vie et à la recevoir. » C'est-à-dire que le sang de Nicolas Tuldo, uni à celui du Sauveur, répand ici-bas la vie chrétienne et reçoit au ciel la vie éternelle (1). Bel exemple de cette pénétration du don d'intelligence qui dans la cause découvre les effets.

Dans les effets aussi il nous montre la cause qui les explique. La foi peut s'arrêter épouvantée devant le mystère de la prédestination. Saint Paul y considère l'abîme des jugements divins, et son âme s'apaise dans cette contemplation : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous. O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impéné-

(1) Sainte Catherine de Sienne, *Lettres au Bienheureux Raymond de Capoue* (trad. du Père Bernardot) (p. 87).

trables ! Car qui a connu la pensée du Seigneur? ou qui a été son conseiller? ou qui lui a donné le premier et recevra de lui en retour? Car c'est de lui, et par lui et en lui que sont toutes choses ; à lui la gloire dans tous les siècles. Amen (1). »

Nous ne nous étendrons pas davantage pour le moment sur le don d'intelligence. Il faudra y revenir encore quand nous parlerons de l'intuition négative de Dieu qui établit l'âme dans le grand silence mystique (2).

Passons maintenant aux dons de science et de sagesse.

§ VII. — Par le don de science le Saint-Esprit nous accorde une juste appréciation des personnes et des choses de ce monde.

Le don d'intelligence, comme la vertu du même nom, s'épanouit dans une simple intuition sur la vérité. Les vertus de science et de sagesse raisonnent au contraire, et les dons qui leur correspondent jugent par inférence. Ils se passent du raisonnement proprement dit, car l'homme, se trouvant mené par l'Esprit divin, agit à la manière de Dieu, qui n'a que faire de nos procédés logiques de démonstration (3). Mais à l'intérieur de ces jugements des dons de science et de sagesse, les choses apparaissent mises en rapport avec les causes qui les expliquent et les effets qui en résultent. Ainsi, tandis que l'acte du don d'intelligence ressemble à l'intuition simple d'un principe, les actes des dons de science et de sagesse sont comme la vue claire d'une conclusion. Dans le premier cas on discerne la vérité, dans l'autre on se rend compte des raisons qui l'établissent.

Arrêtons-nous d'abord au don de science. Tandis que

(1) Rom., ch. xi, 32-36.
(2) D'après IIª IIªª, qu. 8, a. 7, etc.
(3) IIª IIªª, qu. 9, a. 1, ad 1.

celui de sagesse plane dans la contemplation de la divinité et considère tout de ce point de vue, le don de science a pour domaine le monde créé et part de là pour s'élever au Créateur (1).

On se rappelle, en effet, que la charité est à la source des dons du Saint-Esprit. Or si la charité nous unit à Dieu d'abord, et nous fait connaître par expérience sa vie et ses pensées, elle s'étend aussi aux créatures, qui reflètent dans une mesure plus ou moins grande la bonté divine. Le second commandement de l'amour est semblable au premier, dit le Maître. Cette charité pour « le prochain » fait naître au fond du cœur fervent une manière de sentir instinctivement parmi les êtres du monde les séductions que l'on doit mépriser, et par contre les biens qu'il y faut apprécier et aimer avec modération en les ordonnant à Dieu. On vit au milieu de la création avec un goût divin dans l'âme, et l'on éprouve de la répulsion pour ce qui ne s'accorde pas avec lui, en même temps qu'une complaisance plus ou moins forte pour tout ce qui le rappelle et nous ramène à lui (2). Tel est le don de science, ou, pour employer un autre terme consacré, telle est « la science des saints (3) ».

En voici un exemple magnifique. Un jour, François d'Assise fait devant l'évêque ce geste solennel de quitter tous ses biens jusqu'à ses propres vêtements, et de se séparer de toute créature humaine, même de son père. Debout en face de Pierre de Bernardone, « le jeune homme, avec une voix toute frémissante d'émotion intérieure, la tête haute et les yeux fixés devant lui, comme s'il contemplait quelque chose ou quelqu'un dans le lointain, s'écria : « Écoutez tout ce que j'ai à dire ! Jusqu'ici, j'ai appelé Pierre de Bernardone mon père : mais maintenant voici que je lui rends son or et tous les vêtements que j'ai de

(1) IIª IIªᵉ, qu. 9, a. 2, corp. et ad 3.
(2) IIª IIªᵉ, qu. 9, a. 4, corp. et ad 1, ad 3.
(3) IIª IIªᵉ, qu. 9, a. 3, ad 3.

lui ; de telle sorte que désormais je ne dirai plus : *Mon père Pierre de Bernardone !* mais bien : *Notre Père qui êtes au Ciel !* » (1)

Ce n'était point là une simple cérémonie, mais la réalisation extérieure du détachement que saint François avait déjà accompli dans son cœur et qui devait durer toujours. Les âmes saintes abandonnent ainsi, coûte que coûte, les personnes et les choses les plus chères, quand elles comprennent, à la clarté du don de science, que ces choses et ces personnes paralyseraient leur élan vers Dieu. Sainte Chantal aussi sort de sa maison en passant par-dessus le corps de son fils. Ce n'est pas sans déchirement de cœur que de tels sacrifices peuvent s'exécuter, mais la lumière divine montre avec évidence qu'ils sont nécessaires. Et les saints ne reculent pas.

Or il est écrit : Quittez tout, et vous retrouverez tout. Quand l'âme a de la sorte obéi à l'inspiration céleste, et que désormais libre de toute entrave elle se retourne vers les créatures, l'Esprit de science lui donne de les considérer avec le regard très pur d'Adam au paradis terrestre, et de les appeler, comme lui, de leur nom réel. Avant les noms propres qui les distinguent l'une de l'autre, elles méritent toutes un nom commun. Elles sont des reflets de la bonté divine et des moyens d'arriver à la Fin dernière. Et comme telles l'âme pure les aime et en jouit.

Sainte Chantal, qui a quitté ses enfants pour fonder la Visitation, s'occupera d'eux néanmoins et préparera leur mariage avec un soin attentif. De son fils lui-même elle obtiendra ce témoignage que, si elle fût restée dans le monde, son amour maternel n'aurait rien pu inventer de meilleur pour lui (2).

En même temps, quelle tendresse pour leurs frères et leurs sœurs du cloître s'épanouit dans ces cœurs épurés ! Voyez saint François parmi ses frères, et particulièrement

(1) J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, p. 68.
(2) Mgr Bougaud, *Histoire de sainte Chantal*, II. p. 39, 417.

avec Léon, son plus intime confident. Après le grand miracle du mont Alverne, Léon tremble que François, perdu en Dieu et devenu un autre Christ, ne l'oublie maintenant. François découvre le souci qui dévore le cœur de son ami. Alors il lui demande un parchemin, y écrit le poème qu'il a composé au lendemain de sa stigmatisation, ensuite sur le dos de la feuille il copie pour son cher compagnon la bénédiction patriarcale de l'Ancien Testament; puis, se recueillant de nouveau, il ajoute cette formule dont la tournure témoigne d'une si particulière tendresse : « *Dominus benedicat, F. Leo, te :* Que le Seigneur bénisse, Frère Léon, toi. » Il nous semble le voir en écrivant ces derniers mots relever ses yeux et considérer affectueusement son ami. Enfin avec un sourire de bonté il lui tend la feuille ainsi remplie. « Tiens, lui dit-il, prend cela, et garde-le sur toi jusqu'à ton dernier jour (1). »

Que dire enfin de l'affection de saint François pour sainte Claire, amitié exquise dont saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal nous offriront un nouvel exemple. Il serait d'ailleurs facile d'ajouter bien d'autres noms. Les âmes de vertu ordinaire, en qui les mauvais désirs sont contenus mais encore trop vivaces, auraient tort de s'en prévaloir. Ces liaisons pourraient leur être fatales, alors que d'autres âmes en parfaite possession d'elles-mêmes et poussées par l'instinct divin en pressentent à bon droit un profit réel.

Puis ne les voyons-nous pas ces saints et ces saintes, lorsque leurs relations visibles ont porté les fruits attendus, faire le sacrifice de ces visites et de ces lettres tout en continuant de s'aimer en Dieu qui devient le lieu unique de leur rencontre? L'Esprit de science les conduit ainsi de plus en plus vers les sommets. De même qu'il leur fit jadis éliminer ce qui apparaissait nettement comme un obstacle à la vie divine, il leur inspire maintenant, avec

(1) J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, p. 452-453; cf. p. XXIII-XXIV.

une sorte de jalousie exclusive, de renoncer à tout ce qui serait susceptible de gêner tant soit peu l'élan du cœur vers lui. Car l'heure n'est pas encore venue des libres épanchements du ciel, quand notre Dieu se montrera tout en tous, et que rien dès lors ne sera plus capable de nous le faire oublier jamais. C'est à ce moment de transition, où l'âme de François précède celle de Claire d'Assise, que se rapporte sans doute un joli trait des *Fioretti*. Je cite en abrégeant un peu.

Pendant que saint François était à Assise, plusieurs fois il fit visite à sainte Claire, et lui transmit bien des instructions pieuses. Et la sainte avait un très grand désir de manger avec lui, une fois au moins. François se fit longtemps prier. Les frères s'en étonnaient : « Nous sommes surpris que tu ne veuilles point te rendre à la demande de notre Sœur Claire, personne très sainte et très agréable à Dieu, lorsque celle-ci ne sollicite de toi qu'une chose aussi insignifiante que de manger à table avec toi. Et si même Sœur Claire te demandait une faveur bien plus importante, tu aurais encore le devoir de la lui accorder, car elle est ton enfant le plus parfait, ta plante spirituelle ! » Alors saint François leur dit : « Ainsi il vous semble que je dois lui accorder ce qu'elle demande ? » Et ses frères répondirent : « Mais oui, père, il convient que tu lui procures ce plaisir et cette consolation ! » Saint François reprit : « Puisque cela vous semble ainsi, c'est ce qui me semble à moi-même ! Mais pour que son plaisir soit plus grand, je veux que ce repas ait lieu ici à Sainte-Marie-des-Anges ; car Claire est depuis si longtemps enfermée à Saint-Damien que, sûrement, elle se sentira à la fois réjouie et fortifiée en revoyant Sainte-Marie, où jadis nous lui avons coupé les cheveux et où elle s'est fiancée à Jésus-Christ. » Au jour fixé, sainte Claire monta avec une compagne. Saint François s'assit avec elle ainsi que l'un des frères et la compagne de la sainte ; et ensuite tous les autres frères, humblement, prirent place pour le repas. Et, dès le premier plat que l'on servit, voici que saint François se mit à parler de

Dieu avec tant de charme et de profondeur, et d'une façon si merveilleuse, que la plénitude des grâces divines se répandit sur eux, et que tous se sentirent ravis en Dieu (1).

Voilà comment peut aimer celui qui s'est détaché de toute personne même très chère qui l'empêchait d'aller à Dieu. Voyons encore comment celui qui a renoncé pour jamais à la moindre propriété sait apprécier les biens du monde.

« Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre » : dans ces premiers mots du *Credo*, François trouva la clef de la nature. Il regardait tous les êtres comme ayant un rapport commun avec le Père unique, et chacun lui apparaissait à son rang comme un frère dans la grande famille du Père céleste. Il sentait à un très haut degré la valeur de toutes les choses utiles, mais il aimait de préférence ce qui était clair et beau, le soleil et le feu, l'eau limpide et courante, les fleurs et les oiseaux. A l'école du même Esprit qui assiste la sainte Église, il discernait le symbolisme de la nature. « Notre sœur l'eau », par exemple, ne ressemble-t-elle pas à la sainte pénitence, au moyen de laquelle l'homme se trouve purifié, et n'est-elle pas l'instrument du baptême ? Aussi avait-il pour elle une vénération si profonde qu'il prenait garde, en se lavant les mains, de laisser tomber les gouttes dans un endroit où elles seraient foulées aux pieds. « Lorsqu'il sentait la solidité inébranlable et la puissance des rochers, aussitôt il sentait et reconnaissait du même coup combien Dieu est fort et quel appui il nous offre. L'aspect d'une fleur dans la fraîcheure matinale, ou de petits becs ouverts avec une confiance ingénue, dans un nid d'oiseaux, tout cela lui révélait la pureté et la beauté naïve de Dieu, ainsi que la tendresse infinie du cœur divin d'où tout cela jaillissait. Et ce sentiment remplissait François d'une sorte de joie continue à la vue et à la pensée de Dieu comme aussi

(1) *Fioretti*, ch. xv.

d'un incessant désir de lui rendre grâce (1)... » Le fameux cantique du Soleil est né de ce désir.

A ces exemples si poétiques de la parfaite appréciation des choses que le don de science met dans l'âme des saints, on pourrait en joindre d'autres, et de très variés.

En même temps que le Saint d'Assise, et comme lui patriarche d'un grand ordre, vécut Dominique de Gusman. Si l'amour de la pauvreté résume l'idéal de François, celui du père des Prêcheurs tient presque tout dans le culte de la vérité.

Un grand détachement marque aussi ses débuts dans cette voie. Elève studieux de l'université de Palencia, il fait, à une époque de famine, ce sacrifice immense de vendre ses propres manuscrits pour soulager la misère des malheureux. Mais il gardait du moins celui dont il dira : « Je n'ai pas d'autre livre que la divine charité. » Et c'est la charité même qui lui avait inspiré ce détachement. La science n'est qu'un moyen. Oui, mais c'est un moyen puissant, pour aller à Dieu et lui gagner des âmes. Et le même instinct qui poussa jadis Dominique au grand sacrifice que l'on vient de rappeler, lui fera fonder un Ordre dont la vie contemplative et apostolique trouve dans l'étude sa meilleure ressource. A peine a-t-il réuni un certain nombre de disciples fervents, qu'ils vont s'asseoir ensemble aux pieds d'un professeur célèbre. Chose inconcevable pour un religieux insuffisamment éclairé, la règle dominicaine demande que la psalmodie de l'office soit brève et succincte pour ne pas nuire du tout à l'étude, « *breviter et succincte... ne studium minime impediatur* (2) ». Saint Thomas d'Aquin, absent de son couvent, un jour de fête, commence ainsi l'un de ses traités : « N'ayant pu au chœur remplir l'office des anges, et ne devant pas en vain passer ce temps de dévotion, tâchons de donner à l'étude ce qui est enlevé au chant (3). »

(1) J. Joergensen, *S. François d'Assise*, p. 463-466.
(2) *Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, dist. I, cap. 1.
(3) *De substantiis separatis.*

Saint Dominique et saint Thomas savaient d'ailleurs que la pratique des sciences sacrées, comprise comme ils le faisaient, mène l'âme à Dieu aussi bien que la prière liturgique. A l'aide des livres, comme François au moyen de la nature, le père des Prêcheurs et le Docteur angélique s'élevaient tout droit à la contemplation de Dieu. Et c'est à ce terme définitif qu'aboutit de partout l'instinct du don de science. Quiconque n'en viendrait pas là saurait, à coup sûr, qu'il n'est pas conduit par l'Esprit de Dieu.

Il faut donc souvent redire la prière que l'auteur de l'*Imitation* a si heureusement formulée : « Seigneur, j'ai besoin d'une grâce plus grande s'il me faut parvenir à cet état où nulle créature ne sera un lien pour moi. Car tant que quelque chose m'arrête, je ne puis voler librement vers vous. Il aspirait à cette liberté celui qui disait : Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? et je volerai et je me reposerai. Quel repos plus profond que le repos de l'homme qui n'a que vous en vue ? Et quoi de plus libre que celui qui ne désire rien sur la terre ? Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher parfaitement de soi-même, sortir de son esprit, monter plus haut, et là reconnaître que c'est vous qui avez tout fait, et que rien n'est semblable à vous. Tandis qu'on tient encore à quelque créature, on ne saurait s'occuper librement des choses de Dieu. Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. Il faut pour cela une grâce puissante qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Et tant que l'homme n'est pas élevé ainsi en esprit, détaché de toute créature, et parfaitement uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a est de bien peu de prix (1). »

Saint François de Sales avait reçu cette grâce puissante et lui avait été fidèle : « Il ne dépendait ni de mort ni de

(1) *Imitation*, liv. III, ch. xxxi.

vie, de parents, ni d'amis, a pu écrire sainte Jeanne de Chantal, son esprit régentait au-dessus de tout cela (1). »

§ VIII. — La sagesse des enfants de Dieu.

C'est le don de sagesse qui fait ainsi planer les âmes à ces sommets où le don de science les a finalement emportées. De ce point de vue supérieur il leur permet de contempler l'ineffable vie divine, de considérer dans l'ensemble des êtres l'ordre même que la Providence y met, et d'y accorder sans peine la conduite de leur propre vie. En vérité elles voient tout venir de Dieu et se servent de tout pour aller à Lui.

Au don de sagesse surtout s'appliquent les considérations générales que nous avons faites sur la similitude de sentiments et de pensées que l'amour établit entre l'âme et la Sainte Trinité. Des exemples divers, avec les explications qu'ils provoqueront au fur et à mesure, vont achever de nous instruire.

Voici, pour commencer, une parole tombée des lèvres du Christ, l'Homme qui fut uni à Dieu au point de ne faire vraiment qu'un avec lui. Sur Jésus, s'est reposé d'abord, et pleinement, le saint Esprit de Sagesse prédit par le prophète Isaïe (2). Un jour qu'il cheminait avec ses premiers disciples, ceux-ci lui demandèrent, à propos d'un aveugle-né : « Est-ce lui ou ses parents qui ont péché pour qu'il soit dans cet état ? » L'explication par la cause prochaine suffisait à ces simples. Mais le sage n'a de repos que s'il peut tout rattacher à la cause suprême. Et s'efforçant d'élever à sa suite les intelligences appesanties de ces pauvres gens : « Cela est arrivé, dit Jésus, afin que fût manifestée la gloire divine (3). »

(1) Sainte Chantal, *Œuvres diverses* (chez Plon), t. II, p. 203.
(2) Isaïe, xi, 1-3.
(3) Joan., ix, 2-3.

Saint Paul, entre tous, reçut une part abondante de la plénitude de sagesse qui fut accumulée dans le Christ pour nous être communiquée à tous. Maints passages de ses lettres en témoignent. Lui aussi regardait d'abord à la gloire divine : « Nous contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur », écrivait-il aux Corinthiens (1). Mais citons spécialement le début magnifique de l'Epître aux Éphésiens où l'apôtre embrasse du haut de l'éternité le plan du salut. Entraîné par son enthousiasme, il en oublie même quelque peu la syntaxe. Aussi sa longue phrase est-elle obscure à première vue. Quelques mots ramenés comme un refrain nous aident à l'éclaircir : saint Paul revient toujours à « la louange de la gloire divine », et ces paroles coupent son cantique d'action de grâces comme en trois strophes successives. La louange de la gloire divine est le but suprême de toute l'œuvre des trois personnes.

C'est d'abord le but de ce choix éternel que le Père a fait des hommes pour les adopter comme ses enfants en les incorporant à son Fils : « Béni soit Dieu, le père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis dans le Christ de toute sorte de bénédictions spirituelles dans les cieux. En Lui il nous a élus dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles à ses yeux, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, conformément à la décision de sa volonté, pour la louange de la gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le bien-aimé. »

La louange de la gloire divine, c'est encore le but suprême de l'œuvre que le Fils a exécutée : « Dans le Christ nous possédons la Rédemption par son sang, la rémission des péchés selon la richesse de sa grâce que Dieu a répandue abondamment sur nous, sous forme de toute sagesse et prudence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté, selon le libre dessein que s'était proposé sa bonté, pour le réaliser lorsque la plénitude des temps serait

(1) II Corinth., III, 18.

accomplie, à savoir tout réunir en Jésus-Christ comme sous un seul chef, ce qui est dans les cieux, et ce qui est sur la terre. En lui, nous avons aussi obtenu une part, prédestinés que nous avons été selon le dessein de celui qui exécute tout comme l'a décidé sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

La louange de la gloire divine, c'est toujours le but suprême que l'Esprit-Saint poursuit en chacun de nous. « Dans le Christ, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de votre salut, en lui, dis-je, après avoir cru, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint qui avait été promis, et qui est une arrhe de notre héritage, en attendant la pleine rédemption qui doit mettre en possession, à la louange de la gloire divine (1). »

Nous ne pouvons insister sur saint Paul, car il est impossible de démêler, à travers ses lettres et ses discours, les manifestations précises du don de sagesse et les fruits spéciaux des charismes qui lui furent octroyés pour l'édification de l'Église naissante. En effet, tandis que chez tous les saints le don de sagesse va *croissant en intensité* à mesure de leurs progrès dans l'amour divin, il dépend du bon plaisir de Dieu d'adjoindre au don de quelques âmes des charismes qui le prolongent. *Cet accroissement par extension* est exceptionnel. Dieu le donne quand il le juge à propos pour le bien de son Église (2). Aux temps primitifs, quand la jeune plante issue du grain de sénevé avait besoin de soins extraordinaires, les charismes furent accordés en abondance. Saint Paul en a joui plus que tout autre. Depuis lors ces faveurs, devenues moins nécessaires, se sont faites plus rares. Quoi qu'il en soit, elles ne rentrent pas dans le développement normal de la contemplation mystique auquel se borne notre étude.

Après Jésus, après l'Apôtre inspiré, il convient de citer

(1) Ephes., I, 3-14.
(2) IIª IIªᵉ, qu. 45, a. 5, c. et ad 1.

le grand Docteur de l'Église, saint Thomas d'Aquin. Chez lui a brillé merveilleusement ce don de sagesse dont il nous a si bien expliqué la théorie. Et d'où vient précisément la synthèse incomparable qu'il a opérée sur cette question des dons du Saint-Esprit? La doctrine en a été fixée par lui définitivement, parce que rattachée aux tout premiers principes. C'est à la primauté de l'Être divin et de son action qu'il a su encore demander la lumière pour éclairer ce point.

D'autres esprits de moindre envergure et incapables de monter si haut, ou peut-être retenus par des soucis d'un ordre secondaire, s'appliqueront à l'étude des causes plus proches. Préoccupés, par exemple, de la liberté humaine, ils veilleront avant tout à la sauvegarder dans leurs systèmes, et à susciter son effort dans la pratique, par des exercices savamment combinés. Pourtant il est écrit : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir (1). » Quelques-uns ne comprennent pas, dit notre saint, comment Dieu peut produire en nous le mouvement de notre volonté sans nuire à notre libre arbitre, et ils ont fait leurs efforts pour dénaturer le sens de ces paroles divines qu'ils expliquent ainsi : Dieu cause en nous le vouloir et le faire, c'est-à-dire qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais sans nous déterminer lui-même à ceci ou à cela... Penser de la sorte, poursuit saint Thomas, c'est manifestement résister à l'autorité de la sainte Écriture. Il est dit en effet dans Isaïe (xxvi, 22) : « Toutes nos œuvres, Seigneur, vous les avez opérées en nous. » Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir que nous tenons de Dieu, mais l'opération même (2). Gardons-nous de concevoir la causalité divine à la façon d'une influence humaine qui ne peut être efficace sur notre volonté que par le consentement que nous y joignons. Il y a un abîme infini entre cette façon d'agir et celle de notre Créateur. Dieu n'est pas

(1) Phil., II, 13.
(2) Cont. Gentes, lib. III, c. 89.

extérieur à nous. Intérieur à tout, plus intime à chaque être que celui-ci ne l'est à lui-même, « Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires il ne détruit pas la liberté de leur action, mais plutôt il la fait en elles » (1). Quelle humilité et en même temps quel élan vers la perfection, une telle certitude engendrera dans une âme! Je ne puis rien par moi-même, dira-t-elle, mais je puis tout en celui qui me fortifie.

Ainsi donc nul théologien, dans les jugements qu'il a formulés sur toutes choses divines et humaines, n'a fait plus de cas de la cause suprême. Nul aussi (on a déjà pu le noter tout à l'heure) ne s'est attaché davantage à la propre pensée de Dieu, et n'a sacrifié plus simplement à la révélation ses vues personnelles. En veut-on un exemple? L'esprit de saint Thomas a pu être séduit d'abord, lui aussi, par cette idée sublime de l'humanité aboutissant dans la personne de Jésus-Christ à un être divin. Le Christ fût apparu comme le couronnement de l'univers. Là eût été le motif de l'Incarnation (2). Cette opinion, à laquelle certains auteurs tiennent encore, saint Thomas l'abandonna complètement pour suivre la parole divine, qui dans les Écritures nous montre toujours la Rédemption comme le but, le seul but de l'Incarnation. Dieu s'est fait homme pour manifester sa miséricorde envers l'homme coupable. Heureuse faute qui nous a mérité un tel Rédempteur! (3) En sacrifiant ainsi une idée, belle sans doute mais purement humaine, en pliant son intelligence sous l'autorité du Maître divin, il a vu, comme Dieu lui-même, le motif de l'Incarnation.

Après la mort du grand Docteur, celui qui fut tout à la fois son secrétaire, son ami et son confesseur, le frère

(1) I, qu. 83, a. 1, ad 3.
(2) III Sent., dist. 1, qu. 1, art. 3.
(3) IIIᵃ, qu. 1, art. 3.

Renaud, fit cette confidence aux étudiants en théologie du couvent de Naples : « Mes frères, quand mon maître vivait, il m'a défendu de révéler les merveilles dont j'étais le témoin en lui : ce n'est point de son génie naturel que lui venait son merveilleux savoir ; c'est de son oraison. Chaque fois qu'il voulait étudier, argumenter, enseigner, écrire ou dicter, il priait tout en larmes pour découvrir la vérité des secrets divins. C'est par le mérite de sa prière que ses doutes antérieurs se résolvaient. Qu'un doute lui survînt avant d'avoir prié, il priait : merveilleusement le doute se dissipait. On voyait en son âme l'intelligence et le cœur en leur pleine harmonie, se commandant et se servant tour à tour. Le cœur, par la prière, méritait le contact de Dieu ; l'intelligence, bénéficiaire de ce contact, jouissait d'une intuition d'autant plus lumineuse que le cœur aimait avec plus d'ardeur (1). »

Mais, quoi qu'en dise le frère Renaud, saint Thomas profitait aussi des lumières de son génie (2). Là encore il n'est pas facile de faire le départ entre l'œuvre de sa sublime intelligence agissant avec le simple concours du Saint-Esprit et ce qui dans ses œuvres émane directement de l'illumination divine. Car il l'enseigne lui-même, ce n'est guère par le résultat obtenu, mais plutôt par son procédé psychologique que se distingue, de la vertu de sagesse, le don du Saint-Esprit qui porte le même nom (3). Sans doute les grandes vues surnaturelles, comme les actions héroïques, sont-elles plus particulièrement du ressort des dons (4). Mais les fruits de l'instinct divin sont pourtant conformes à ceux d'une bonne réflexion humaine. Et si

(1) Guill. de Thoco, vii, 31 ; cf. 40 : « Jamais je n'ai lu un livre que le Saint-Esprit ne m'ait aidé à le comprendre et à y toucher la profondeur d'un mystère. »

(2) Sans parler des grâces officielles attachées aux fonctions professorales et qui sont apparentées aux charismes de l'apôtre saint Paul.

(3) Iª IIᵃᵉ, qu. 68, art. 1, a. 2, ad 1 ; IIª IIᵃᵉ, qu. 45, a. 1, ad 2 ; a. 2.

(4) Iª IIᵃᵉ, qu. 69, a. 3.

j'ignore comment ils ont été produits, je ne puis qualifier leur origine.

Où trouver des exemples certains de l'activité du don de sagesse? Il faudrait en appeler à des personnes sans culture théologique que Dieu gratifie de clartés spéciales pour le perfectionnement de leur âme. Voici deux traits que j'emprunte aux confidences de ces mystiques éminentes entre toutes, sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse.

« Je me demandais un jour, dit celle-ci, pourquoi Notre-Seigneur aime tant la vertu d'humilité. Tout à coup et sans réflexion, ce me semble, il me vint à l'esprit que c'est parce que Dieu est la suprême Vérité, et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité. (Voilà l'explication par la cause suprême venant d'une illumination du Saint-Esprit : on reconnaît le don de sagesse.) Oui, c'est une très grande vérité que nous n'avons rien de bon de nous-mêmes, et que la misère et le néant sont notre partage. Quiconque ignore cela, marche dans le mensonge, et celui qui en est aussi le plus convaincu se rend plus agréable à la suprême Vérité, parce qu'il marche dans la vérité. Que Dieu, mes filles, nous accorde la grâce de ne jamais perdre cette connaissance de nous-mêmes ! Amen (1). »

Ecoutons maintenant comment sainte Catherine de Sienne découvrit la raison la plus haute de l'obéissance religieuse. Elle révélait, peu de jours avant sa mort, « qu'à la lumière d'une foi vive (c'est ainsi que l'on nomme la foi éclairée par un don de l'Esprit-Saint), elle avait vu et parfaitement compris que tout ce qui arrivait à elle et aux autres venait de Dieu, qui n'agissait jamais par haine, mais toujours dans un grand amour de ses créatures. C'est dans cette pensée qu'elle conçut et trouva cette obéissance amoureuse et prompte aux volontés du Seigneur et aux ordres de ses supérieurs, ordres qu'elle considérait toujours

(1) Sainte Thérèse, *le Château intérieur*, sixièmes demeures, ch. x.

comme venant de Dieu pour les besoins de son salut ou l'augmentation des vertus dans son âme (1) ».

Mais le don de sagesse fleurit aussi dans la foule anonyme des saintes âmes que seul Dieu connaît. N'est-elle pas la parente spirituelle de sainte Catherine de Sienne, l'humble paysanne qui écrivait pendant la guerre à son fils soldat : « Mon fils, ce que le monde appelle malheurs, misère et mauvais temps, change de nom en passant par les mains du bon Dieu (2). » Et que dire des lettres qui suivent, signées par une personne du monde pieusement décédée il y a quelques années ? (3) Après avoir décrit son oraison, où d'ordinaire elle se trouve unie à Dieu dans les ténèbres, elle ajoute : « Parfois un éclair traverse cette obscurité ; et la plupart du temps, il me montre la miséricorde de Dieu attirant continuellement les hommes, sans même que ceux-ci le soupçonnent ; et aussi le malheur des âmes qui méprisent cette infinie bonté, surtout quand elles ont déjà reçu beaucoup. Parmi ces dernières je suis, hélas ! la plus coupable, et je le sens profondément. Cette conviction, non seulement m'humilie, mais surtout m'inspire une grande compassion pour les malheureux qui ne souffrent même pas de cet état, et un impérieux besoin de satisfaire la justice divine, qui exige l'entière destruction de tout désir, de toute activité, de toute volonté propre, pour que l'union soit foncière et complète.

« L'état d'âme que je vous ai fait connaître s'accentue davantage. Il en résulte un changement total dans l'aspect de toutes choses : si je puis ainsi parler, tout prend la nuance exquise du bon plaisir divin, et les événements en apparence les plus douloureux recèlent une douceur cachée que je n'avais pas soupçonnée...

(1) *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le Bienheureux Raymond de Capoue, liv. III, ch. iv (trad. du R. P. Hugueny).

(2) Paroles d'une paysanne de la Loire-Inférieure, rapportées par M. René Bazin.

(3) Citées d'après le P. Rousset, O. P., *La Doctrine spirituelle*, t. II, p. 413.

« Grâce à cette disposition, la bienveillance envers le prochain m'est facile ; il me semble que je commence à l'aimer comme moi-même, en ce sens, que tout ce qui lui arrive me touche, tandis qu'autrefois je demeurais indifférente. Je crois que c'est là la vraie fraternité chrétienne. Ce sentiment est accompagné d'une grande paix...

« Je me repose avec une pleine sécurité dans un complet abandon de tout mon être au bon plaisir de Dieu. Il me semble que, quand je le voudrais (ce qu'à Dieu ne plaise !), il me serait impossible de rien désirer en dehors de la disposition providentielle du moment. Je ne soupçonnais pas le bonheur de cet état, ni cette joie qui n'a rien de la terre. Je trouve dans cette remise complète de tout moi-même à la volonté divine une paix et une sécurité inexprimables...

« Sans que j'aie rien fait pour cela, et sans que je puisse dire comment s'est accompli ce changement, il s'est opéré en moi une simplification que je ne saurais décrire. Mille inquiétudes, regrets, retours sur le passé ou recherches curieuses de l'avenir pour le préparer ou même le prévoir, n'existent plus ; et en même temps mon âme est plus stable dans cette union que vous appelez foncière, et dont les choses du dehors ne me retirent pas complètement. Tout cela m'est une énigme, que je ne cherche pas à deviner...

« Cette disposition ne me permet plus de rien regretter des secours spirituels qui me manquent (la sainte communion, etc.), parce que je retrouve tout dans l'union très douce de ma pauvre et misérable volonté à la sainte et tout aimable volonté de Dieu. Il me semble que je commence à comprendre par le cœur cette béatitude des saints, si heureusement nommée un *Fiat* éternel ; et la plus suave prière est bien certainement cette demande du *Pater* : *Fiat voluntas tua*...

« Je fais tous mes efforts pour ne sortir sous aucun prétexte de cet abandon total et foncier au bon plaisir de Dieu, et il me semble que de jour en jour je suis moins atteinte par ce qui me faisait cruellement souffrir il n'y a

pas encore bien longtemps. Je suis vraiment une vivante et indéchiffrable énigme pour moi-même : quand, après beaucoup de travail et d'efforts, j'aboutis à un insuccès complet, je demeure calme et je ne souffre même pas ; de même si le divin Maître permet que les choses tournent suivant mes désirs, je n'éprouve pas cette consolation sensible d'autrefois : je vois clairement alors que c'est la Providence toute seule qui a ménagé les circonstances et vraiment je n'y suis pour rien. Je ne sais comment exprimer cette conviction expérimentale : c'est l'évidence qui s'impose et j'y trouve repos et bonheur. »

En vérité nous touchons ici du doigt l'action du don de sagesse. Je me suis plu à citer longuement les paroles de cette âme, car je suis persuadé que plusieurs de celles qui me liront y reconnaîtront leurs propres sentiments. Si la vie mystique passe pour très rare et extraordinaire, même dans les milieux religieux, c'est parce qu'on en donne de fausses descriptions.

On a pu noter, en passant, quelle paix et quel filial abandon entre les mains du Père céleste communique le don de sagesse. C'est à bon droit vraiment que saint Thomas, après saint Augustin, a rattaché à ce don la béatitude des pacifiques. Nous allons, pour finir, commenter l'article qu'il lui consacre.

« Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu ! » Dans cette béatitude comme dans toutes les autres, remarque saint Thomas, le Sauveur a formulé d'abord l'œuvre méritoire, puis la récompense qui lui est promise. Etre pacifique, voilà l'œuvre qu'il faut accomplir, et pour récompense on méritera le nom d'enfants de Dieu.

Or le don de sagesse réalise parfaitement l'un et l'autre. D'abord il établit la paix dans les âmes. Qu'est-ce en effet que la paix, sinon la tranquillité de l'ordre, comme dit saint Augustin ? Il y a de l'ordre dans une société quand tous les membres, chacun à sa place, s'entendent pour contribuer à l'œuvre commune. Il y a de l'ordre dans une

âme quand tous les désirs bien hiérarchisés s'unissent pour tendre au vrai bien. Et si cet arrangement se maintient sans contrainte, alors règne la paix. Mais ce résultat n'est-il pas l'œuvre du don de sagesse? Fondé sur la charité qui unit l'âme à Dieu, qui la rend un seul et même esprit avec lui, le don de sagesse la fait participer aux idées de son Créateur, il la fait entrer comme par inclination naturelle dans le plan de la Providence qui gouverne sa vie.

« Tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein (1). » Tout sans exception, car le bien des élus est le but de Dieu, et tout se trouvant dans sa main puissante lui est un instrument pour cette œuvre. Rien n'arrive si ce n'est au bon moment pour l'exécution des projets divins. L'âme comprend que cela est vrai. Elle sent parfaitement que les épreuves n'ont pas pour but de la torturer, mais de la détacher plutôt. Elle les accepte donc sans se laisser accabler jamais. Quant aux joies, ne les demandant pas, elle les reçoit pourtant avec reconnaissance lorsque Dieu juge bon de les lui donner. Elle ne s'y arrête pas pour les savourer à loisir, mais elle les goûte comme en passant afin d'y prendre un peu de réconfort. A travers tous les événements qui composent sa vie, elle conserve une égalité d'humeur, une sérénité parfaites. De quoi se troublerait-elle? Celui qui la garde est maître du monde, infiniment sage, et la Bonté même.

Son abandon au bon plaisir divin n'est pas d'ailleurs l'indolence paresseuse des quiétistes. L'âme se tient toujours en éveil. Chaque matin qui luit la trouve attentive à la tâche quotidienne. A chaque jour suffit sa peine, dit le Sauveur, qui demandait de ne pas s'inquiéter du passé ni de l'avenir. Accorder dans le moment qui passe les décisions de sa prudence aux desseins de la divine Providence, elle sait que tout son devoir est là. Dans la situation où

(1) Rom., VIII, 28.

elle se trouve actuellement de par la volonté du ciel, elle voit, à la clarté du Saint-Esprit qui brille en sa conscience, quelle est l'œuvre à accomplir, et elle suit l'impulsion de la grâce qui donne d'entreprendre et de mener cette œuvre à bonne fin. « O Jésus, que l'ordre que Dieu avait mis dans cette âme était admirable ! écrit sainte Chantal au sujet de saint François de Sales. Tout était si rangé, si calme, et la lumière de Dieu si claire qu'il voyait jusqu'aux moindres atomes de ses mouvements ! (1) »

C'est le don de sagesse qui continue ainsi de faire régner la tranquillité de l'ordre. Après avoir donné à l'âme d'entrer dans les vues d'ensemble de l'œuvre providentielle, il lui permet, au fur et à mesure et par des inspirations appropriées, de contribuer à la réalisation du plan divin.

« Bienheureux les pacifiques parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu ! » Le don de sagesse, qui a fait accomplir l'œuvre méritoire, se charge encore de fournir la récompense. L'âme qui vit comme on vient de l'expliquer imite de plus en plus Dieu lui-même, que les Écritures appellent maintes fois le Dieu de paix (2). Et cette ressemblance, cet air de famille vaut la gloire d'être nommé enfant de Dieu. Enfant du Père céleste, l'âme le sera tout à fait quand elle participera complètement à la vie divine dans le ciel. Ce sera l'œuvre du don de sagesse consommé (3). Mais dès ici-bas, à mesure qu'elle pacifie les mouvements de son cœur, elle approche de cette ressemblance parfaite (4). Elle est déjà conforme au Fils unique de Dieu qui s'est incarné. Elle a son esprit, ses sentiments, ses mœurs. Or ce Fils aîné, ce grand Frère a été engendré par le Père éternel sous forme de Sagesse. Il est donc tout naturel que ce soit le don de sagesse, participation en nous de cette Sagesse increéée, qui opère notre propre filiation divine (5). Ainsi parle saint Thomas.

(1) Sainte Chantal, *Œuvres diverses* (chez Plon), t. II, p. 255.
(2) *Hebr.*, xiii, 20 ; I *Cor.*, xiv, 33 ; II *Cor.*, xiii, 11, etc.
(3) Iª IIªᵉ, qu. 69, a. 4, corp. in fine.
(4) Iª IIªᵉ, qu. 69, a. 2, ad 3 in fine.
(5) IIª IIªᵉ, qu. 45, a. 6.

« Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu ! » Mais qui les reconnaîtra pour leur donner ce nom qu'ils méritent? Les âmes dont je parle, personne ne les remarque. Leur situation extérieure est d'ailleurs quelconque, comme celle de l'Artisan de Nazareth. On les aime, parce qu'elles sont droites, candides, indulgentes pour tous. Au lieu de condamner ceux qui tombent, elles semblent dire : « J'en aurais fait autant sans le secours de Dieu qui m'a préservé. Dieu peut relever ceux-ci, et ils devront l'en remercier, mais combien je dois davantage lui rendre d'actions de grâces pour m'avoir empêché de succomber! » Pas plus qu'elles-mêmes ne s'enorgueillissent, les autres ne les admirent. Au bout de trente ans de vie commune, les voisins, « les frères même et les sœurs » de Jésus n'avaient pas encore discerné la haute valeur de sa vie. Des pharisiens faisant profession d'austérité et grand étalage de pratiques rituelles méprisaient sa simple piété. Ainsi les âmes dont j'écris, attachées à aucune dévotion particulière, seront-elles dédaignées de ceux qui se plaisent à ces singularités. Elles ne savent même pas faire de belles méditations. Pour parler à Dieu elles imitent les petits enfants dans les bras paternels, qui disent tout leur amour avec une caresse, un regard. « Notre Père qui êtes aux cieux », parfois leur cœur s'arrête tout ému à ces mots-là et s'y complaît longuement (1). D'ailleurs partout et en

(1) La Mère de Ponçonas, fondatrice des Bernardines réformées en Dauphiné, étant à Ponçonas, pendant son enfance, « il lui tomba entre les mains une pauvre vachère, laquelle d'abord lui apparut si rustique, qu'elle crut qu'elle n'avait aucune connaissance de Dieu. Elle la tire à l'écart où elle commença de tout son cœur à travailler à son instruction... Cette merveilleuse fille... la pria, avec abondance de larmes, de lui apprendre ce qu'elle devait faire pour achever son *Pater*, car, disait-elle en son langage des montagnes, depuis près de cinq ans, lorsque je prononce ce mot *Pater* et que je considère que celui qui est là-haut, disait-elle en levant le doigt, que celui-là même est mon Père, je pleure et je demeure tout le jour en cet état en gardant mes vaches ». *La vie de la Mère de Ponçonas* (1602-1657), Lyon, 1675, p. 26-27, cité dans H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, p. 66.

tout temps elles peuvent s'adonner à l'oraison. Il leur suffit d'un peu de silence pour commencer. Et voilà que leur âme baigne dans la suavité de la présence divine. En leur cœur naît et grandit un mouvement d'amour vraiment filial à l'égard de Dieu. « Vous avez reçu, dit saint Paul, un esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, Père! (1) » Cet instinct, cet appel filial, l'Esprit-Saint le forme par son onction : « L'Esprit lui-même, continue l'Apôtre, témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (2). Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père! (3) » Alors le Père céleste s'incline avec bonté pour répondre à ces enfants qui savent le reconnaître et le saluer, il répète pour ces chers adoptés la parole qui fut dite au Fils unique : « Ceux-là sont mes enfants bien-aimés en qui je me complais. »

Ainsi se réalise la béatitude promise : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu ! »

F. D. Joret, O.P.

(1) Rom., viii, 15.
(2) Rom:, viii, 16.
(3) Gal., iv, 7.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La doctrine spirituelle de saint Jérôme

Au Révérend Père Directeur de la Revue

Mon Révérend Père,

Vous avez manifesté le désir d'avoir, pour votre Revue, quelques pages sur la doctrine spirituelle de saint Jérôme, à l'occasion du quinzième centenaire de la mort du saint docteur. Le centenaire est passé; mais il n'est jamais trop tard pour écouter celui qui fut un des grands maîtres de l'ascétisme chrétien et monastique.

C'est en effet surtout de l'ascétisme que parle le docteur très grand, principalement dans son ouvrage contre Jovinien et sa correspondance. Quant à ce qu'on appelle les états surnaturels, qui sont les arcanes de la mystique, il n'y était pas étranger : n'a-t-il pas traduit deux homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques? Mais toucher à ce point, je ne le pourrais guère ; et ceci, d'ailleurs, nous mènerait trop loin. C'est donc sur l'ascétisme, objet de ce directeur d'âmes, expérimenté et pratique entre tous, que je me vais rabattre.

On pourrait croire, en entendant parler d'ascétisme, que saint Jérôme ne l'enseignait qu'à une catégorie spéciale de chrétiens : les ascètes en général, et plus particulièrement ceux qui faisaient profession de l'état monastique. Ce serait, du moins partiellement, une illusion. L'ascétisme évoque l'idée d'austérité. Or une austérité relative s'impose à quiconque veut se rendre maître de soi, soumettre la chair à l'esprit, et se faire le sujet docile de la divine grâce. C'est ce que les

Pères grecs, s'inspirant de l'antiquité profane, appelaient la grande philosophie. On sait, en effet, que les philosophes, Epicure entre autres et plus que beaucoup d'autres, pour libérer leur esprit et le rendre plus apte aux spéculations de la sagesse, menaient généralement une vie austère. Accueillant cette manière de faire, ou cette doctrine, le christianisme l'a purifiée de deux taches qui la souillaient facilement : l'orgueil de l'esprit, et la faiblesse de la chair ; et il l'a recommandée à tous ses adeptes dans la mesure diverse que réclame la diversité de leurs conditions.

Saint Jérôme a été, sur ce point, comme sur tous les autres, un de ses plus éloquents et plus persuasifs interprètes. Il tenait compte assurément de la différence qui existe entre ceux qui sont engagés dans la vie du monde, et ceux qui s'en sont éloignés pour vaquer uniquement au service de Dieu. Mais, parce que ceux-là, comme ceux-ci, doivent lutter contre leurs passions, il forge, pour les uns et les autres, la même arme, sauf à la faire plus tranchante pour les derniers.

Le premier objet sur quoi portent ses recommandations, c'est le corps, qu'il compare volontiers à un âne qu'il s'agit de brider. Comment le nourrir pour qu'il ne soit pas trop tenté de regimber, ni de prendre la tangente ? C'est ce que dit tout d'abord le saint Docteur, nous emportant loin de notre manière de voir actuelle, et, ajouterai-je, occidentale. La persuasion générale aujourd'hui est qu'il se faut bien, je veux dire fortement, nourrir. Aussi gémit-on sur les restrictions forcées que nous a values la guerre, et soupire-t-on après le retour au passé. C'est l'engraissement de la bête. Mais celle-ci ne tarde pas de prendre ses avantages ; et c'est chose pitoyable que de voir de jeunes âmes, droites d'ailleurs et bien intentionnées, se demander si la chasteté est possible.

Voici ce que saint Jérôme, écrivant à une jeune veuve, la patricienne Furia, disait là-dessus : « Se peut-on targuer d'une pudicité à laquelle on ne saurait ajouter foi si elle n'est accompagnée de sa suite nécessaire : les restrictions et l'austérité ? Comment ! l'Apôtre macère son corps, et le soumet à l'empire de l'âme, de crainte de ne pas observer lui-même ce qu'il prêche aux autres ; et une adolescente, tout échauffée de nourriture, se croirait sûre de sa chasteté ? Certes, en parlant ainsi, je ne condamne pas les aliments que Dieu nous a donnés pour en user avec action de grâces : je veux seulement suppri-

mer ce qui, pour les jeunes gens et les jeunes filles, est une excitation à la volupté. Non, ni l'Etna, ni la terre de Vulcain (le Stromboli ?), ni le Vésuve, ni la Chimera ne brûlent d'autant de feux que de jeunes moelles pleines de mets et de vin. » Les autres péchés, on en peut avoir assez facilement raison, parce qu'ils viennent du dehors ; mais celui-ci sort du plus intime de nous-mêmes : c'est notre nature faite pour un but déterminé, mais qui saute facilement les barrières, et va où il ne faut pas. « Aussi, est-ce d'une grande vertu, et d'une diligence attentive de surmonter ce pour quoi tu es née, de ne pas vivre charnellement dans la chair, et d'observer avec des yeux d'Argus l'ennemi que tu portes en toi-même... Les médecins, et généralement tous ceux qui ont parlé de la nature du corps humain, Galien, entre autres, dans son traité de l'Hygiène, disent que les corps des enfants, des jeunes gens, des hommes et des femmes d'âge fait, brûlent d'une chaleur interne, et que les mets leur sont nuisibles qui augmentent cette chaleur : ce qui leur convient, c'est une alimentation froide. » Et, là-dessus, le lettré Jérôme de citer Térence : *Sine Cerere et Libero friget Venus*. « Donc, continue-t-il, ce que je te recommande tout d'abord de faire, si toutefois ton estomac le peut supporter, c'est, tant que tu ne seras pas sortie de la jeunesse, de ne boire que de l'eau pure, qui est chose très froide. Pour ce qui est des mets, évite tout ce qui est échauffant : je ne parle pas seulement de la viande, dont le Vase d'élection (S. Paul) a dit « qu'il est bon de ne point boire de vin et de ne point manger de viande », mais de tous les légumes qui gonflent et alourdissent. Sache que rien ne convient mieux à des adolescents chrétiens que l'usage des légumes verts, comme le fait entendre ailleurs le même apôtre. Ainsi tempéreras-tu la chaleur naturelle de ton corps. »

Telle est, sur ce point, la note générale. Le prudent et expérimenté Docteur savait pourtant l'adoucir, même pour des moines et des moniales : « Conservons, disait-il autre part, la force nécessaire pour accomplir notre tâche » ; et, citant de nouveau Térence, il ajoutait : « *Ne quid nimis*, rien de trop ! » Mais il faut reconnaître qu'en s'exprimant avec cette modération, il n'avait guère en vue les vins ni les viandes.

Les excitants ne sont pas, hélas ! uniquement dans notre corps : combien qui nous peuvent heurter dans la vie de

relations ! Ici, Jérôme, observateur très aigu et impitoyable, ne fait grâce de rien. Il n'est pas de sophisme de la passion qu'il ne batte en brèche, ni de compromis contre lequel il ne mette en garde. Il serait à citer, mais je ne le peux guère, autant parce que la place me fait défaut, que parce que notre fausse et un peu hypocrite pruderie dresserait sur mon chemin de trop nombreux obstacles. La doctrine de saint Jérôme est très naturellement celle de la théologie : ne pas compter sur le sentiment de l'honneur ou tout autre que nous croyons qui garantit notre vertu ; user d'une grande circonspection, sans méconnaître les vraies et nécessaires convenances ; mais plus sûrement, et dès la première alerte, fuir courageusement le charmant ennemi.

Et tout ceci pour sauvegarder la pureté, dont Littré, sur son lit de mort, disait avec l'Évangile : « Bienheureux les cœurs purs ! » Cette béatitude, saint Jérôme la voyait pleine et entière dans la virginité volontaire et consacrée à Dieu. Aussi y poussait-il de toutes ses forces, à ce point qu'on l'accusa de méconnaître la sainteté du mariage chrétien : « Me croit-on, demandait-il, assez étranger aux Lettres sacrées pour tomber dans une pareille aberration ? Non, je ne méconnais pas le mariage ; je l'honore, mais parce qu'il nous donne des vierges. » Et c'est alors une musique céleste ; c'est Jésus qui, adoré dans le ciel par les anges, a suscité, sur la terre, une famille d'anges pour l'adorer ; c'est Marie qui, inaugurant la virginité, a fait couler ce don de préférence sur les femmes ; c'est enfin le *Livre de la garde de la virginité*, où, dans une langue admirable, tout est dit de ce qu'on peut imaginer de plus sage, de plus beau et de plus pur.

Pour hausser les âmes sur ces hauteurs, saint Jérôme préconisait l'étude assidue et pieuse des saints Livres. Il le faisait, certes, auprès des hommes, mais plus souvent auprès des femmes, parce qu'elles entraient, plus nombreuses et plus ferventes, dans cette voie. La Bible était à ses yeux, comme elle est en réalité, le grand livre de piété, que nul autre ne saurait suppléer. Il la faut seulement bien entendre et lire méthodiquement. Ecrivant à Læta, belle-fille de sainte Paule : « Que ta fille, lui mandait le saint Docteur, préfère aux pierres précieuses et autres vanités, les divines Écritures ; qu'elle aime une science qui nourrira sa foi. Le psautier donnera l'essor à son âme ; le livre des Proverbes lui tracera une règle

de vie ; dans l'Ecclésiaste elle apprendra le mépris des choses de ce monde, et, dans le livre de Job, la patience. Qu'elle passe ensuite aux Évangiles, et les ait toujours en main. Elle mettra toute son ardeur à lire les Actes des Apôtres et les Épîtres. Quand elle aura ainsi bien garni le cellier de son cœur, qu'elle confie à sa mémoire les Prophètes, l'Heptateuque, les livres des Rois, des Paralipomènes, d'Esdras et d'Esther. Elle pourra lire en dernier lieu, et ainsi sans danger pour elle, le Cantique des cantiques. »

Mais ces saintes choses sont souvent difficiles à entendre, et demandent, pour les expliquer, un maître habile. Saint Jérôme fut ce maître pour nombre d'âmes de son temps, et il le resta pour toutes les générations à venir. A propos de cette étude où la foi est la première intéressée, le grand Docteur mettait en garde les lecteurs de la Bible contre l'esprit propre, le pire des maîtres, et contre les fantaisies de l'imagination et du sentiment, qui sont trop souvent le fait d'une réelle ignorance. Lorsqu'il s'agit de l'explication des saints Livres, il est un maître qu'il faut écouter avant tous les autres, l'Église : c'est elle qui a mission de paître les brebis du Christ dans ces prairies grasses et verdoyantes.

Retenu que je suis par les étroites barrières d'un article, je ne peux pousser plus loin cet enseignement de saint Jérôme, encore qu'il soit plus que jamais d'une poignante actualité. N'est-ce pas pitié, en effet, que de voir l'indifférence d'un si grand nombre de catholiques, même très pieux, à l'endroit des saintes Écritures, tandis que les hérétiques qui, disait Tertullien, n'ont aucun droit sur elles, les ont si souvent en main ? Ce n'est pourtant pas la même chose de s'abreuver aux ruisselets des livres de dévotion, et de boire à longs traits dans cette claire, abondante et vivifiante source. Et que l'on ne dise pas, comme on le fait encore quelquefois, que l'Église voit avec défiance les siens lire les saints Livres : Notre Saint Père le Pape Benoît XV, dans l'Encyclique qu'il a publiée récemment à l'occasion du centenaire de saint Jérôme, n'a-t-il pas porté à cette lecture, rappelant avec une légitime satisfaction qu'il avait été à la tête de l'œuvre de *San Girolamo*, fondée à Rome pour la propagation des Évangiles ? Que tout catholique, soucieux du bien de son âme, voie ce qu'il a à faire à cet égard, sous la conduite d'un guide prudent, pieux et autorisé.

S'il entre dans ce chemin, animé de la simple et humble foi nécessaire lorsqu'on veut scruter les secrets de la divine Sagesse, il peut être assuré qu'il atteindra aux plus chrétiennes vertus, même, la grâce de Dieu aidant, à la perfection qui est l'aboutissant de la doctrine spirituelle de saint Jérôme, et n'est pas l'apanage exclusif des ascètes et des moines. Dieu aidant, dis-je, et j'entends par là Jésus, qui doit être toujours en tiers dans l'étude des saints Livres : « Lorsque tu le pries, disait le saint Docteur à Eustochium, tu lui parles ; lorsque tu lis, c'est lui qui te fait entendre sa parole », parole qui réchauffe et anime le courage jusqu'aux plus généreux sacrifices : « N'est-ce pas, se disaient les disciples d'Emmaüs, que notre cœur était brûlant durant qu'il nous expliquait les Écritures le long du chemin ? » On avait eu de ceci un exemple fameux en saint Antoine, lequel entendant lire à l'église ces paroles du Sauveur : « Si tu veux venir après moi, va, vends tout ce que tu possèdes, donnes-en le prix aux pauvres, et suis-moi », se défit de son bien en faveur des indigents, et voua sa vie au service de Dieu. L'exemple se reproduisit fréquemment au quatrième siècle, au souffle ardent de saint Jérôme, et l'on vit des hommes de haute condition, des femmes et des jeunes filles du patriciat romain, jeter dans le ventre des pauvres, comme disait le grand Docteur, leurs immenses fortunes, et suivre Jésus, pauvres comme Lui. Que si tous ne se doivent pas dépouiller aussi réellement des choses de la terre, tous du moins s'en doivent détacher par le cœur, afin que la pleine charité, dans quoi consiste la perfection, les embrase, et qu'ils puissent dire, au jour de la rétribution, comme Léa, cette sainte disciple de Jérôme : « Ce que nous avons entendu, nous le voyons dans la cité de notre Dieu ! »

Tout cela, certes, est d'un bel élan ; mais qu'on ne s'y méprenne pas : il n'y a, dans la doctrine spirituelle de saint Jérôme, ni dans la vie de ses disciples, aucun sentimentalisme, pas le moindre romantisme. Ce sont les bonnes vieilles vertus chrétiennes : l'humilité qui s'ignore elle-même ; la charité qui va directement, sans intermédiaire, aux pauvres, même les plus rebutants ; le mépris de soi et de l'opinion mondaine, pour plaire à Jésus seul ; la mortification qui répond, même par ses excès, aux exigences d'une prudence surnaturelle ; enfin, embaumant toute cette rude vie, une exquise pudicité. On en eut de parfaits exemples en deux des plus chers amis de saint

Jérôme : sainte Paule et son gendre, le sénateur S. Pammachius. Aussitôt que la mort de son mari lui en eut fait le loisir, la fille des Scipions et des Gracques se vêtit avec une extrême modestie, poussa la réserve jusqu'à refuser d'admettre à sa table même des évêques, toute dans la prière et les saintes larmes, allant, suivie d'une servante, dans tous les coins de Rome, à la recherche des pauvres de Dieu, entrant dans leurs misérables réduits, les vêtant de ses propres hardes, ensevelissant leurs morts. Comme elle épuisait ses grands revenus en aumônes, la parenté lui ayant fait observer qu'elle devait penser à ses cinq enfants : « Je leur laisserai, répondit-elle, un meilleur héritage : la clémence du Christ. » Au sénateur Pammachius qui donnait tout aux pauvres, « nos patrons », comme disait saint Paulin de Nole, Jérôme écrivait : « A la bonne heure ! Que toi, patricien, le premier parmi les premiers, aies commencé par te faire moine,... que tu ailles vêtu d'une misérable tunique, les pieds déchaux, que tu pénètres dans les chambrettes des pauvres, fendant toi-même le bois, portant l'eau, allumant le feu, c'est bien : mais où sont les chaînes, les soufflets, les crachats, les fouets, la croix, la mort ? Non, tu auras beau t'abaisser, tu ne t'abaisseras jamais autant qu'a fait le Fils de Dieu. » Ainsi faisait-il bondir ces âmes jusqu'au divin gibet. Et c'est cette doctrine, ces saints exemples qui, restés dans l'Eglise comme des antiseptiques, empêchent le monde de pourrir tout à fait.

J'ai conscience, mon Révérend Père, d'avoir seulement effleuré mon sujet : mais pouvais-je faire autrement, dans les étroites limites qui me sont fixées ? Je voudrais mieux faire en réalisant, malgré ma vieillesse avancée et d'autres occupations, un rêve que je caresse : donner en français, aux âmes avides de perfection, un choix de lettres de direction de saint Jérôme. Veuillez prier Dieu de m'en donner la force et le loisir.

Jérusalem.

fr. Raymond Génier, O. P.

Les Conférences de Cassien

et la doctrine spirituelle des Pères du désert

IV. — Cénobisme et Solitude

Le moine fut à l'origine, comme son nom l'indique, un solitaire (1).

Les « ascètes » qui, depuis la naissance de l'Église, poursuivaient par la pratique des conseils la perfection évangélique, étaient demeurés parmi la société : les uns vivaient simplement au sein de leur famille; les autres avaient des maisons particulières, où ils habitaient isolément ou par groupes peu considérables.

Le moine, au contraire, se retire du monde et gagne le désert (2) ; c'est seul à seul avec Dieu qu'il pense atteindre le mieux son idéal de sainteté.

Saint Paul de Thèbes fut le premier ermite connu ; mais il n'exerça aucune influence sur ses contemporains. Disparu du milieu des hommes depuis l'an 250 environ, il resta si profondément caché, qu'il ne fallut rien de moins qu'une révélation, pour que saint Antoine le découvrît, quelque cent ans après (3). C'est ce dernier qui doit être regardé comme le père des solitaires. Son exemple fut contagieux; et de sa retraite, il vit accourir les disciples en foule.

(1) *Moine* vient, par l'intermédiaire du latin, de μοναχός, dérivé lui-même de μόνος, seul.

(2) C'est l'origine des termes d'*anachorète* — ἀναχωρητής, de ἀναχωρέω, se retirer — et d'*ermite* — ἐρημίτης, de ἔρημος, désert.

(3) Saint Jérôme, *Vie de saint Paul*, 7 ; P. L., XXIII, 22.

Tous les anachorètes ne menèrent pas la vie solitaire dans le sens le plus strict du mot. Ou bien ils habitaient deux ensemble, et c'était assez la coutume pour les débutants (1) ; ou leurs cellules étaient assez proches, pour qu'il leur fût possible d'assister à des réunions liturgiques, les samedis et dimanches (2). Quelquefois, elles formaient de véritables groupes monastiques. C'est sous cet aspect que saint Athanase, en son style enthousiaste, décrit la vie des premiers disciples de saint Antoine (3) : « Il y avait, sur la montagne, des monastères — c'est-à-dire des huttes ou cabanes servant d'habitations aux moines — semblables à des tentes, et remplis de chœurs divins, qui psalmodiaient, lisaient et priaient... qui donc, à voir cette multitude, ne s'écrierait aussitôt : Qu'elles sont belles tes demeures, ô Jacob, tes tentes, ô Israël ! Comme des vallons ombreux, comme un jardin sur le bord d'un fleuve, comme des tentes que le Seigneur a plantées, comme des cèdres auprès des eaux (4). » Plus tard, les groupes de Scété et de Nitrie furent fameux entre tous : le premier comptait quatre églises desservies par autant de prêtres (5) ; le second avait une grande église au centre, avec une administration commune pourvoyant aux besoins de tous, et offrait le type le plus achevé de la vie semi-anachorétique, moyen terme entre la solitude absolue et le cénobitisme.

Celui-ci apparut à Tabenne, avec saint Pakhôme, en 325 ; car, quoi qu'en pense l'abbé Piamun, et Cassien après lui, on ne peut guère tenir la communauté des biens établis dans la primitive Eglise de Jérusalem pour un essai de monachisme proprement dit, moins encore les groupements des thérapeutes (6). Aussitôt, il gagna la confiance, et eut une rapide expansion. Le monastère ne tarda pas à rivaliser de prestige avec le désert, et la question se posa de savoir lequel des deux était le meilleur. Les avantages de l'un et de l'autre sont à maintes reprises exposés dans les *Conférences*, tantôt comme *ex professo*, ainsi à la conférence dix-neuvième, tantôt incidemment. De la comparaison ressortent certains principes de conduite, énoncés avec grande sagesse et mesure.

(1) Cf. *Conf.*, XVI, c. 10. — (2) Cf. *Conf.*, III, c. 1 ; *Conf.*, VIII, c. 1. — (3) Cf. *Vie de saint Antoine*, c. 21. — (4) *Nombres*, XXIV, 5-6 (LXX). — (5) Cf. *Conf.*, X, c. 2. — (6) Cf. *Conf.*, XVIII, c. 5 et 6 ; *Inst.*, l. II, c. 5.

***

A celui qui cherche Dieu, le désert est propice : « O désert émaillé des fleurs du Christ, chantait saint Jérôme, solitude où s'engendrent les pierres dont se construit la cité du grand roi ! O désert, où l'on jouit d'une si particulière familiarité avec Dieu ! »

Il est, en effet, une perfection de prière qui ne se rencontre que là. Le bonheur de contempler d'un regard très pur la divinité du Chrit « est un privilège réservé à celui qui s'élève au-dessus des œuvres et des pensers terre à terre, pour se retirer avec lui sur la haute montagne de la solitude. Le tumulte des pensées et des passions de la terre ne trouble point la paix de ses sommets, ni les parfums du vice ne viennent altérer l'air qu'on y respire; royaume de la foi très pure, elle révèle la gloire de la face du Christ et la vue de sa splendeur à ceux qui sont dignes de le contempler du pur regard de l'âme.

Il ne laisse pas de se montrer aussi aux habitants des cités, des bourgs et des villages : j'entends, à ceux qui s'adonnent aux œuvres de la vie active ; mais non point dans le même éclat de gloire avec lequel il apparaît aux âmes assez fortes pour gravir avec lui la montagne des vertus, comme Pierre, Jacques et Jean (1), et tel qu'il apparut en effet à Moïse (2) et parla au prophète Elie (3), dans la solitude.

Au reste, lui-même a voulu confirmer cette doctrine, en nous laissant l'exemple d'une pureté parfaite. Source inviolable de la sainteté, il n'avait nul besoin, pour s'y établir, du secours extérieur qui nous vient de l'éloignement des hommes et de la solitude. Plénitude de la pureté, il ne se pouvait pas que le contact impur des foules fît tache sur lui... Il se retire cependant sur la montagne, afin d'y prier solitaire (4).

Son exemple est une leçon. Si nous voulons, nous aussi, prier Dieu d'un cœur pur et vierge, fuyons comme lui la fièvre et la confusion des foules (5). »

C'est cet exemple du Christ, joint à l'instinct profond du cœur, qui poussait au désert, entre tant d'autres, l'abbé Jean, après trente ans passés dans son monastère (6), et pareillement

(1) Cf. *Matth.*, XVII, 1. — (2) Cf. *Ex.*, III, 2. — (3) Cf. III *Reg.*, XIX, 9. — (4) Cf. *Matth.*, XIV, 23. — (5) *Conf.*, X, c. 6. — (6) Cf. *Conf.*, XIX, c. 3.

l'abbé Pafnuce, tandis que, vivant parmi la foule des frères, des cimes plus hautes enflammaient ses désirs, et qu'il avait soif d'adhérer au Seigneur inséparablement, sans que nul commerce avec les hommes pût l'en retirer désormais (1). Ils y trouvaient la solitude, la liberté des espaces infinis, le secret, le silence, la tranquillité, la pureté du cœur, et par ce moyen la chère, l'ineffable présence de Dieu. Ils s'en montraient jaloux à ce point, que la seule vue des hommes leur devenait une gêne. Pafnuce, qui ne fut rien moins qu'un original, évitait, à cette époque de sa vie, tout regard, pour le grand désir et l'ardeur qu'il ressentait à contempler sans cesse la Divinité. Il s'enfonçait dans des solitudes plus vastes et inaccessibles, et il y demeurait caché de longs jours, si bien que les anachorètes eux-mêmes avaient peine à le joindre, et à de bien rares intervalles, et qu'on l'avait surnommé Bubale, ou le Bœuf sauvage (2).

Parmi ces amants de la solitude saint Arsène mérite aussi une place de choix. En des termes charmants, il disait un jour à son disciple, qui lui annonçait la visite de quelques Frères : « Va, mon fils, reçois-les et rends-leur les devoirs de l'hospitalité ; mais laisse-moi regarder le ciel ! (3) » Et une autre fois : « Dieu sait que je vous aime, mais je ne puis être avec Dieu et avec les hommes (4). » On raconte encore de lui ce trait, qui en dit long sur le silence et la pureté où vivaient ces grandes âmes : « Il vint un jour dans un endroit où il y avait un champ de roseaux ; et le vent les agitait. Il demanda : Quel est ce mouvement? On lui répondit : Ce sont les roseaux. Il reprit : En vérité, si quelqu'un demeure en paix et entend la voix d'un oiseau, son cœur n'aura plus la même tranquillité ; combien plus ceux qui entendent le bruit de ces roseaux ! (5) »

Est-il étonnant, après cela, que la lumière divine les ait pénétrées tout entières, comme fait le soleil une eau tranquille et pure? De là ces extases prolongées, qui leur enlevaient le sentiment et la mémoire des choses les plus familières (6) ; cette prière sublime qui n'a plus conscience de soi (7) ; un commerce quotidien avec les anges (8) ; l'assurance d'être exaucées dans

(1) Cf. *Conf.*, III, c. 1. — (2) Cf. *Conf.*, III, c. 1. — (3) *Vitae Patrum*, l. III ; P. L., LXXIII, 801. — (4) *Ibid.*, l. V ; P. L., LXXIII, 973. — (5) *Vitae Patrum*, l. V ; P. L., LXXIII, 858. — (6) Cf. *Conf.*, XIX, c. 4. — (7) Cf. *Conf.*, IX, c. 31. — (8) Cf. *Conf.*, III, c. 1.

leurs demandes (1); l'innocence recouvrée et le pouvoir de commander à la nature : « vie comparable à la béatitude des anges (2) », esquisse sur terre de « l'état bienheureux promis aux saints dans l'éternité (3) ».

« Nous en avons vu plusieurs, dit Rufin, si purs de toute pensée ou soupçon de malice, qu'ils ne se souvenaient plus s'il se faisait encore du mal dans le monde... S'il leur arrive de manquer des choses nécessaires à la vie, ce n'est pas aux hommes qu'ils ont recours, pour la plupart ; mais ils se tournent vers Dieu, et les lui demandent comme à leur Père ; et ils obtiennent ce qu'ils demandent. Si grande est leur foi, qu'elle est capable même de commander aux montagnes de se transporter. Plusieurs ont arrêté les inondations du Nil prêtes à dévaster les régions voisines ; ils ont franchi ses eaux en marchant sur l'abîme, et ont fait périr les monstres qui les habitaient. Les miracles que les apôtres et les prophètes ont accomplis aux jours passés, se sont par eux renouvelés, en tel nombre qu'on ne saurait les compter : si bien qu'il ne faut pas douter que le monde ne doive à leurs mérites de subsister encore (4). »

*
* *

Une vie si sublime n'était point pourtant sans inconvénients ni sans dangers. L'abbé Jean les expose avec une chaleur de conviction qui en dénote l'expérience encore fraîche; et s'il faut se garder d'une généralisation excessive et injuste — car, à cette époque même, la vie anachorétique florissait en bien des déserts —, on ne peut mettre en doute l'exactitude de son information personnelle, non plus que sa sincérité.

Sans parler du péril mortel de l'élèvement et de la vaine gloire, auquel sont plus que tous autres exposés ceux qui font profession de vivre au désert, ni de la nécessité inéluctable de pourvoir à son entretien, avec toutes les charges qu'elle entraîne — souci du travail quotidien, vente des produits, achat de vivres, — le mal vint du nombre même des ermites. Du jour où les Frères en foule gagnèrent le désert, « ses solitudes, auparavant si vastes, se trouvèrent, pour ainsi dire, resser-

(1) Cf. *Conf.*, IX, c. 32-34. — (2) *Conf.*, XIX, c. 5. — (3) *Conf.*, X, c. 6. — (4) *Historia monachorum*, Prologus ; P. L., LXXIII, 389-390.

rées (1) »; la liberté s'évanouit, dont on avait joui jusqu'alors, de se perdre en ses retraites profondes. Aussitôt, le feu de la contemplation parut s'éteindre. Puis, ce furent tous les inconvénients du voisinage des hommes : le concours des Frères et les visites nombreuses: les devoirs qu'imposent la réception et la conduite des hôtes ; la question de la nourriture et du vêtement devenue plus pressante, d'autant qu'à la longue le relâchement s'était introduit.

Le début de la huitième Conférence offre un exemple vraiment joli de la sobriété des premiers temps. Cassien y raconte avec un sourire le festin que lui fit, ainsi qu'à son ami, l'abbé Serenus. « Au lieu de la saumure additionnée d'une goutte d'huile, qu'il avait accoutumé de se servir à son repas quotidien, il composa une petite sauce, qu'il arrosa plus copieusement... Il nous présenta ensuite du sel grillé avec trois olives par tête. Puis, il apporta une corbeille avec des pois chiches torréfiés : c'est là ce que les solitaires décorent du nom de friandises. Nous en prîmes cinq chacun; nous prîmes également deux prunes et une figue. Passer ce nombre serait péché, dans ce désert (2). »

Mais ces traditions d'extrême frugalité, jalousement gardées, comme on le voit, par beaucoup de solitaires, avaient été par d'autres abandonnées. Les adoucissements fréquents apportés au régime ordinaire, pour traiter les hôtes avec honneur, finissaient par altérer chez eux l'amour de l'abstinence et le sens de la pauvreté. « A quel excès n'en est-on pas venu? s'écrie avec indignation l'abbé Jean. Les bornes sont bien dépassées de l'antique austérité, laquelle ignorait absolument l'usage de l'huile. Que dis-je? on ne se contente même plus de la mesure introduite par le relâchement de notre temps! Un setier d'huile, un boisseau de lentilles suffisaient pour toute une année à la réception des hôtes. On a doublé, triplé la mesure; et c'est à peine si l'on peut vivre. Plusieurs ont poussé au-delà des bornes ce relâchement funeste. Nous sommes bien loin de la goutte d'huile que nos prédécesseurs dans la vie érémitique... laissaient tomber sur le vinaigre et la saumure mêlés, dans le dessein seulement d'éviter la vaine gloire. On brise, pour flatter la délicatesse du goût, du fromage d'Égypte, et l'on y répand l'huile plus qu'il ne serait nécessaire :

(1) *Conf.*, XIX, c. 5. — (2) *Conf.*, VIII, c. 1.

deux mets, qui ont chacun son agrément et pourraient très bien faire au moine deux régals différents, s'unissent ainsi, pour caresser le palais plus délicieusement. Jusqu'où ne se porte pas cette fureur de posséder? Je ne puis le rapporter sans rougir, les anachorètes se sont mis, sous prétexte d'hospitalité..., à posséder dans leur cellule une couverture! (1) »

Ainsi gémissait ce bon vieillard avec une douleur et une indignation où des gens habitués comme nous à l'abondance trouveraient à sourire, si elles n'étaient si sincères, sur la ruine de la primitive simplicité. Il aurait pu ajouter le travail excessif auquel on se livrait parfois (2). Les suites avaient été des plus fâcheuses : un tracas sans fin de conversations et d'affaires, dont la seule attente préoccupait encore dans le temps même qu'elles semblaient cesser, l'empressement et la fièvre, une inquiétude habituelle. « La préoccupation est le commencement des maux », disait un ancien (3). C'en était fait des transports et de l'allégresse ineffable de la solitude.

Assurément, le péril n'était point tel que les ermites fervents ne réussissent ordinairement à s'en préserver. Mais ne trouvait-il pas une proie toute préparée en beaucoup d'autres, qui avaient débuté par la vie anachorétique, avant de s'y être préparés, et prétendaient encore s'y diriger sans autre maître que leur sens propre; ou qui, « contents d'avoir porté quelque deux ans à peine le joug de l'obéissance, s'étaient échappés incontinent, pour courir à une liberté présomptueuse et fatale (4) », avant d'avoir corrigé leurs vices? Les Pères se montrent sévères à ces faux anachorètes : « A leurs débuts dans le monastère, leur ferveur faisait accroire qu'ils recherchaient vraiment la perfection de la vie cénobitique; mais elle a été de courte durée; et tout aussitôt, ils sont tombés dans la tiédeur. Retrancher leurs habitudes et leurs vices d'autrefois, c'est ce qu'ils ne veulent à aucun prix. Ne pouvant prendre sur eux de soutenir plus longtemps le joug de l'humilité et de la patience, et dédaignant de se soumettre au commandement des anciens, ils gagnent des cellules séparées, dans le désir d'y vivre solitaires, afin que, n'étant plus exercés par personne, les hommes puissent les estimer patients, doux et humbles.

(1) *Conf.*, XIX, c. 6. — (2) Cf. *Conf.*, IX, c. 5 et 6; XXIV, c. 3 et 4. — (3) *Vitae Patrum*, l. V; P. L., LXXIII, 859. — (4) *Conf.*, XIX, c. 2;

Mais cette nouvelle profession, ou plutôt cette tiédeur ne permet jamais à ceux qu'elle a une fois infectés, de parvenir à la perfection. Ce n'est pas assez dire que leurs vices ne se corrigent point; ils empirent. Tel un poison intérieur s'insinue d'autant plus profondément dans les tissus qu'il est plus caché, et finit par engendrer un mal inguérissable (1). » Cependant, quelle figure font-ils au désert? Toujours imparfaits, toujours fragiles, on les voit pencher sans cesse où les poussent les moindres émotions. La compagnie des Frères et le dérangement qu'ils en éprouvent les font bouillonner d'impatience. Retrouvent-ils leur solitude, ils ne peuvent supporter le silence sans bornes qu'ils ont désiré. Mais quoi? ils ne savent même pas à quelle fin la solitude est désirable (2). Aussi se flattent-ils de vaines apparences ; ils ne sont anachorètes que de nom (3). Heureux, lorsqu'ils ne se jettent pas à des extravagances, qui les conduisent promptement à leur perte, comme il est arrivé à plusieurs (4).

*
* *

De tels abus parlaient en faveur du cénobitisme. S'il ne permet guère une pureté d'âme et une prière aussi parfaites que le désert, il ne flatte pas non plus autant la vanité ni l'imagination, et offre en revanche des biens solides et sûrs. Tout premièrement, la correction des vices. Sur ce point, la société des hommes, loin de nuire, présente, au contraire, de grands avantages. « Les passions se manifestent alors plus souvent par les impatiences multipliées dont elles sont la cause; et plus sont continuels la douleur et le repentir de nos défaites, plus vite aussi notre mal trouve sa guérison (5). » Puis, la pratique de l'humilité et de l'obéissance. La perfection propre du cénobite consiste précisément à « mortifier et crucifier toutes ses volontés (6) », afin d'imiter de quelque manière, en se soumettant jusqu'à la fin à un abbé, celui dont il est écrit : « Il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort (7) », et de pouvoir redire humblement après lui : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de mon Père qui

(1) *Conf.*, XVIII, c. 8. — (2) Cf. *Conf.*, XIX, c. 10. — (3) Cf. *Conf.*, XVIII, c. 8. — (4) *Conf.*, II, *passim*. — (5) *Conf.*, XIX, c. 16 ; cf. *Conf.*, V, c. 4. — (6) *Ibid.*, c. 8. — (7) *Phil.*, II, 8.

m'a envoyé (1). » A cette école, le moine apprendra l'inébranlable fermeté de la patience et la constance d'une âme qui ne connaît plus le trouble (2).

Il aura de plus toute facilité pour suivre en perfection le conseil évangélique, de n'avoir point souci du lendemain. Nul besoin de prévoir le travail quotidien ; point l'ombre de sollicitude à l'endroit des choses matérielles, pour parer, soit à ses propres besoins, soit à ceux de nombreux visiteurs. Enfin, dans cette communauté qui le dérobe à l'admiration indiscrète et futile des hommes, aucune prétention de gloire humaine, laquelle souille, aux yeux de Dieu, plus que tout le reste, et rend si souvent inutiles tous les grands travaux du désert (3).

*
* *

Tant de bienfaits considérables, s'ajoutant aux inconvénients de la profession érémitique, ne déterminaient pas seulement, dans la pratique, le choix d'un grand nombre, mais dictaient des préférences et des jugements absolus : quelques-uns n'hésitaient pas à proclamer la supériorité de la vie cénobitique.

Telle n'était pas cependant la solution commune. Sans doute, dans les cas particuliers, diverses circonstances accidentelles pouvaient incliner, soit d'un côté, soit de l'autre. « La vie anachorétique est bonne, déclarait sagement un des solitaires ; mais nous ne la croyons pas pour cela convenable à tous, car beaucoup éprouvent qu'elle est infructueuse et même funeste. Nous confessons, et à juste titre, que la discipline cénobitique et le soin des Frères sont choses saintes et dignes d'éloge ; mais nous ne pensons pas pour autant que l'on doive s'y porter universellement. L'œuvre des hôpitaux abonde en fruits excellents ; mais tous ne pourraient s'y consacrer indistinctement, sans que la patience ait à en souffrir (4). » A chacun de mesurer ses forces et de considérer les multiples circonstances qui peuvent influer sur son choix : « Ce qui est dur et impossible aux uns, l'habitude a pu le rendre naturel aux autres (5). »

(1) *Joan.*, VI, 38 ; cf. *Conf.*, XIX, c. 6. — (2) Cf. *Conf.*, XIX, c. 11. (3) Cf. *Ibid.*, c. 6. — (4) *Conf.*, XXIV, c. 8. — (5) *Conf.*, XVIII, c. 8.

Que s'il s'agit des principes généraux de la conduite, il faut affirmer sans hésitation que la vie anachorétique est supérieure, selon la doctrine des Pères ; mais, comme elle est aussi la plus difficile, il conviendra de n'y entrer qu'après s'être formé dans les monastères de cénobites.

L'abbé Jean lui-même en tombe d'accord. Les difficultés qu'il a rencontrées au désert l'ont déterminé, dit-il, « à revenir aux écoles où se forment les jeunes (1) », « afin d'y accomplir plus aisément une profession moins haute, et d'éviter les périls d'une vocation plus sublime, mais qui comporte un si prodigieux renoncement, car mieux vaut la ferveur dans un état moins parfait que la tiédeur en un plus relevé (2) ».

Nombre de passages, dans les *Conférences*, rendent exactement le même son : « La deuxième espèce de moines, dit l'abbé Piamun, est celle des anachorètes, qui, après avoir été formés aux monastères des cénobites et s'être rendus parfaits dans la vie active, ont préféré le secret de la solitude (3). » Plus loin, prenant directement à partie ses deux interlocuteurs : « Je vois que, sortis des monastères de cénobites, comme d'un gymnase, vous vous efforcez vers les cimes élevées de la vie anachorétique (4). » Et Cassien de conclure, fidèle écho de l'enseignement des Pères : « Le désir qui déjà nous avait inspiré de quitter l'école élémentaire du monastère, pour tendre au degré supérieur de la discipline anachorétique, s'enflamma davantage encore au discours de l'abbé Piamun. C'est sous sa conduite que nous apprîmes les premiers principes de la vie solitaire, dont nous devions acquérir ensuite, à Scété, une connaissance plus parfaite (5). » Ailleurs, il présente l'abbé Pafnuce se donnant avec ardeur dès sa jeunesse aux écoles des monastères, et s'appliquant à mortifier toutes ses volontés sous la discipline de l'humilité et de l'obéissance ; puis, après avoir éteint ses vices et s'être perfectionné en toute vertu, se hâtant vers le désert, dans le désir d'une sainteté plus haute (6). Pour lui, le cénobite est figuré par Jacob : c'est le lutteur qui combat contre les vices ; l'ermite, par Israël : c'est l'homme qui voit Dieu, lorsque, par le règne de la charité, la paix s'est établie dans son âme. L'un mène encore une vie active ; l'autre, la vraie vie contemplative. Le monas-

(1) *Conf.*, XIX, c. 2. — (2) *Ibid.*, c. 3. — (3) *Conf.*, XVIII, c. 4. — (4) *Ibid.*, c. 11. — (5) *Ibid.*, c. 16. — (6) Cf. *Conf.*, III, c. 1.

tère est l'école des deux premiers renoncements ; le désert, la terre d'élection du troisième (1).

Quant à la perfection absolue, elle consisterait à se prêter avec une égale aisance, soit à la vie commune, soit à la vie solitaire, selon les occurrences. Tels furent l'abbé Moïse, Pafnuce et les deux Macaire. « Dans la retraite ils se nourrissaient insatiablement du secret de la solitude plus que tous les autres habitants du désert... Mais, d'autre part, ils supportaient si bien le concours et les faiblesses de ceux qui affluaient auprès d'eux..., et l'inquiétude quasi sans relâche que leur causait l'obligation de recevoir tout ce monde, les trouvait d'une patience si inaltérable, que l'on eût cru qu'ils n'avaient rien appris ni pratiqué tout le temps de leur vie, que de rendre aux étrangers les devoirs ordinaires de la charité. Et c'était pour tous une question de savoir... si leur magnanimité s'accordait plus merveilleusement à la pureté érémitique ou à la vie commune (2). » Le goût de la retraite prouvait des âmes tout affamées de Dieu ; le support tranquille des Frères qui venaient les arracher aux joies de la contemplation, montrait des cœurs magnanimes et détachés de tout. Un si long et si intime commerce avec Dieu dans les silences sans fin du désert leur avait donné des mœurs vraiment divines ; supérieurs à tout événement et constamment souples aux indications providentielles, ils habitaient la paix inaltérable, divine. Et c'était le triomphe de la vie anachorétique.

*
* *

En dépit de cette doctrine si élevée et si discrète, l'avenir devait donner la victoire au cénobitisme. Les Pères eux-mêmes ne lui frayaient-ils pas les voies, lorsqu'ils enseignaient que la solitude n'est bonne qu'aux âmes assainies et libres ? Déjà saint Basile, dont les écrits allaient exercer une si longue et si profonde influence, après avoir étudié le monachisme sur place, dans un voyage qu'il fit, durant les années 357 et 358, à travers l'Égypte, la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie, se prononçait nettement en sa faveur, comme permettant de pratiquer la charité, l'humilité, l'obéissance, la miséricorde et la correction fraternelle, comme étant aussi plus conforme à

(1) Cf. Préface à la première partie des *Conférences*. — (2 [illegible]onf., XIX, c. 9.

l'esprit tant de l'Ancien que du Nouveau Testament (1). Saint Benoît, tout en ouvrant une porte vers le désert à ceux qu'une longue probation dans le monastère a rendus capables d'affronter les combats singuliers avec le démon (2), ne légifère que pour « la forte race des cénobites (3) ». Dans son profond génie, fécondé par une lumière extraordinaire de l'Esprit-Saint, il a compris que la famille, où l'homme naît et se développe, n'est qu'un reflet des réalités surnaturelles ; et dès lors, il a conçu le monastère comme une famille, où les âmes grandiraient, joyeuses et fortes, dans la douce et saine atmosphère d'un vrai foyer. Cette idée était trop belle et trop juste, pour ne pas s'imposer ; saint Benoît devint le patriarche des moines d'Occident.

La vie érémitique ne disparut pas pour autant ; mais elle fut reléguée au second plan. Même au Moyen-Age, qui la vit refleurir en tant de pays, elle reste le lot du petit nombre, au prix des légions qui peuplaient les monastères.

Aujourd'hui, la législation de l'Église ne reconnaît que le cénobisme, et le « *Codex juris canonici* » définit l'état religieux « une forme stable de vie commune (4) », enveloppant dans cette expression générale les Ordres mêmes et les Congrégations qui donnent le plus à la solitude. Cependant, le moine du vingtième siècle ne regarde pas seulement avec une admiration et une reconnaissance émues vers les anachorètes des temps anciens, vers les géants qui, sous l'effusion d'une grâce incomparable, fondèrent la vie monastique et lui ont laissé l'impérissable trésor de leur doctrine. Héritier de leur esprit, il ne désespère point de reproduire en soi quelque peu leur amour de la retraite. Au sein de la communauté la plus fraternelle, sa cellule peut lui être une Thébaïde, son silence, un désert (5), d'où rien que l'obéissance et la charité ne l'oblige à sortir. S'il est fidèle à s'y cacher, il y trouvera des solitudes, « royaume de la foi très pure », dont les pensées ni les passions de la terre ne troublent point la paix ; là le Christ lui découvrira « la gloire de sa face et la vue de sa splendeur (6) ».

Dom E. Pichert, O.S.B.

(1) Cf. *Regulae fusius tractatae*, 7 ; *Regulae brevius tractatae*, 14. — (2) Cf. *Règle*, c. 1. — (3) *Ibid.* — (4) Canon 487. — (5) « Peregrinatio nostra est, ut teneat homo os suum. » *Vitae Patrum* l. V ; P.L., LXXIII, 870. — (6) *Conf.*, X, c. 6.

TEXTES ANCIENS

Extraits des « Conférences » de Cassien

Une tentation de lassitude au désert
(*Conf.*, XXIV, c. 1-6, 18-19, 22-24.)

Nous fûmes porter à l'abbé Abraham l'aveu plein d'anxiété du combat que nous livraient nos pensées. En notre âme, chaque jour, nouveaux orages : nous nous sentions violemment pressés de regagner notre province et de revoir nos parents.

Ce qui donnait surtout occasion à ces désirs, c'était le souvenir de leur religion et de leur piété. Ils ne mettraient point d'empêchement à notre genre de vie, nous nous en flattions. Sans cesse, au contraire, nous étions occupés à rouler cette pensée, que leurs soins assidus favoriseraient plutôt nos progrès. Nul souci des choses matérielles ni l'embarras de pourvoir à notre subsistance ne viendraient plus nous distraire : eux-mêmes, avec joie, nous fourniraient abondamment de tout le nécessaire. En outre, nous repaissions notre âme de l'espérance de vaines joies. Notre imagination escomptait une moisson merveilleuse; nous convertissions quantité de gens, que notre exemple et nos avis conduisaient dans la voie du salut ! Alors se peignaient à nos regards les lieux qui renferment le domaine héréditaire de nos ancêtres, avec leurs contours et la beauté riante des paysages. Quelles étendues remplies d'une solitude aussi douce qu'opportune ! Quel délice pour un moine dans le secret des forêts, mais encore quelles facilités à vivre !

Nous découvrîmes simplement au vieillard toutes ces pensées, suivant le témoignage de notre conscience, et protestâmes à travers nos larmes que nous ne pouvions plus soutenir la violence de ces assauts, si la grâce de Dieu ne nous venait en aide par le moyen du remède qu'il voudrait bien nous donner.

Là-dessus, il garda le silence, et attendit longtemps. A la fin, il dit avec un profond soupir :

*
* *

Non, vous n'avez pas encore renoncé aux désirs du monde, ni mortifié vos passions d'autrefois : vos pensées infirmes le font bien voir. La lâcheté de votre cœur se trahit au caprice de vos désirs vagabonds ; c'est de corps seulement que vous séjournez en ce lointain pays et vous êtes séparés de vos parents, au lieu que vous deviez le faire en esprit. Toutes ces pensées seraient ensevelies déjà et complètement déracinées de vos cœurs, si vous aviez compris ce qu'est le renoncement et pourquoi principalement nous demeurons dans la solitude. Mais je vois bien que vous souffrez de cette maladie de l'oisiveté que les *Proverbes* caractérisent ainsi : « Tout oisif est plein de désirs (1) », et : « Les désirs tuent le paresseux (2). »

A nous non plus peut-être les facilités ni les avantages charnels dont vous parlez n'auraient point fait défaut, si nous avions cru qu'ils convinssent à notre idéal de vie, ou jugé que la douceur de ces agréments pût nous être d'un profit égal à celui qui se fait parmi ces sombres lieux et dans l'affliction du corps.

Nous ne sommes pas tellement destitués de tout secours du côté de nos parents. Il n'en manque pas qui se feraient une joie de nous entretenir de leurs biens, s'il ne nous souvenait de cette parole du Sauveur, qui nous fait exclure tout ce qui va à flatter la chair : « Quiconque ne laisse pas — ou ne hait pas — son père et sa mère, ses enfants et ses frères, ne peut être mon disciple (3). » Que si nous étions privés totalement du soutien de notre parenté, du moins pourrions-nous compter avec certitude sur les services des puissants de ce monde. On

(1) *Prov.*, XII, 4 (LXX). — (2) *Ibid.*, XXI, 25. — (3) *Luc*, XIV, 26.

verrait leur largesse empressée et joyeuse pourvoir à nos besoins avec tous les sentiments de la plus profonde action de grâces, et, vivant de leur munificence, nous serions délivrés de toute sollicitude à l'endroit de notre subsistance, si la malédiction du Prophète, en nous inspirant la terreur, ne nous écartait de cette voie : « Maudit soit l'homme, est-il dit, qui met son espérance dans l'homme (1) », et : « Ne vous confiez pas aux princes (2). » Nous pouvions encore placer nos cellules sur les bords du Nil et avoir l'eau à notre porte. Nous nous serions évité la peine de la porter sur nos épaules l'espace de quatre milles. Mais la parole du bienheureux Apôtre nous anime à toute heure et nous rend infatigables à soutenir ce labeur : « Chacun recevra sa propre récompense selon son travail (3). » Dans notre pays également, il existe des retraites charmantes : nous ne l'ignorons pas. L'abondance des fruits, l'agrément et la fertilité des jardins nous y fourniraient sans fatigue les choses nécessaires à la vie, si nous ne craignions que le reproche adressé au riche dans l'Évangile ne tombe aussi sur nous : « Tu as reçu ta consolation pendant ta vie (4). »

Nous avons méprisé et compté pour rien toutes ces commodités avec tous les plaisirs du monde ; nous n'avons de goût que pour cet aride désert ; à toutes les délices, nous préférons l'effrayante nudité de cette solitude, et pour nous les richesses des terres les plus fécondes ne sont point comparables à la tristesse désolée de ces sables ; car nous ne cherchons pas les avantages corporels, qui passent, mais le profit spirituel, qui demeure éternellement.

C'est peu à un moine de renoncer une fois, c'est-à-dire de mépriser les choses présentes à l'origine première de sa conversion, s'il ne persiste chaque jour dans ce renoncement. Jusqu'à la fin de notre vie, il nous faut répéter avec le Prophète : « Je n'ai pas désiré le jour de l'homme, vous le savez (5). » Et c'est ce qui fait dire au Seigneur dans l'Évangile : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix *chaque jour*, et qu'il me suive ! (6) »

(1) *Jér.*, XVII, 5 (LXX). — (2) *Ps.* CXLV, 2. — (3) I *Cor.*, III, 8. — (4) *Luc*, XVI, 25. — (5) *Jér.*, XVII, 16. — (6) *Luc*, IX, 23.

***

Celui qu'anime le souci toujours vigilant de la pureté de l'homme intérieur, doit rechercher des lieux qui ne le sollicitent pas à une culture absorbante par leur richesse et leur fertilité, ni ne l'empêchent de faire de sa cellule un séjour fixe et immuable, en le poussant à quelque travail en plein air. Ses pensées se donneraient alors carrière, pour ainsi parler, dans l'espace ouvert devant elles ; et toute la direction de son âme, ce regard vers l'unique but, qui est quelque chose de si subtil, s'évanouirait parmi tant d'objets divers.

Pour attentif et vigilant que l'on soit, il est absolument impossible d'éviter cette dissipation et même de s'en apercevoir, à moins de se tenir constamment cloîtré, corps et âme, entre les murs de sa cellule. Je suppose quelque pêcheur spirituel, qui chercherait sa nourriture selon la méthode apprise des Apôtres. Attentif et sans mouvement, il guette dans les profondeurs tranquilles de son cœur la troupe nageante de ses pensées. Comme d'un écueil surplombant, il plonge jusqu'au fond un regard avide, et discerne d'un œil sagace celles qu'il doit, avec sa ligne, tirer jusqu'à soi, celles aussi qu'il laissera de côté et écartera, tels des poissons mauvais et dangereux.

***

Quiconque persévère ainsi dans la garde du cœur, accomplit en vérité ce que le prophète Habacuc exprime avec assez d'évidence : « Je me tiendrai en sentinelle à mon poste, et je monterai sur le rocher, pour considérer ce que l'on pourra dire contre moi et ce que je devrai répondre à celui qui me reprendra (1). »

Mais quel labeur et quelle difficulté ! Ce qui arrive aux habitants du désert de Calame ou de Porphyrion, en est un témoignage bien manifeste.

La solitude qui les sépare de toutes les villes ou habitations humaines, est plus vaste que pour Scété ; c'est à peine si sept ou huit jours de marche au travers d'un désert sans fin les conduisent à la retraite où sont cachées leurs cellules. Cepen-

(1) *Hab.*, II, 1 (LXX).

dant, ils s'adonnent à l'agriculture au lieu de rester enfermés. Aussi, lorsqu'ils viennent, soit en ces contrées affreuses où nous vivons, soit à Scété, c'est une effervescence de pensées, une anxiété telles, que, semblables à de nouveaux venus qui n'auraient jamais goûté le moins du monde des exercices de la solitude, ils ne peuvent supporter le séjour de la cellule ni les silences du repos ; ils en sortent aussitôt, pour tomber en proie à un trouble profond, tels des novices sans expérience.

C'est qu'ils n'ont pas appris à calmer les mouvements de l'homme intérieur ni à remédier aux tempêtes de leurs pensées par une continuelle sollicitude et une persévérante application. Travaillant et peinant journellement au dehors, leur esprit, aussi bien que leur corps, s'agite deçà et delà tout le jour au grand air ; et leurs pensées, s'accommodant à leur mouvement perpétuel, se répandent aussi à l'aventure dans les libres espaces.

Mais, de la sorte, ils ne s'aperçoivent pas de l'inconstante frivolité de leur cœur, non plus qu'ils n'ont la force d'en refréner les divagations capricieuses. Incapables de soutenir le labeur de la componction, ils estiment intolérable la continuité même de leur silence. Ceux que les rudes travaux des champs trouvaient infatigables, sont vaincus par le loisir ; et la persévérance de leur repos les lasse.

*
* *

Le moine est dans sa cellule : ses pensées, de même, s'y trouvent rassemblées comme dans une étroite clôture. Rien d'étonnant si la multitude de ses anxiétés l'oppresse. Il sort : elles se précipitent avec lui hors du logis qui les tenait captives, et incontinent se mettent à voltiger en tous sens, comme on voit galoper des chevaux sans frein. Sur l'heure, tandis qu'elles s'évadent ainsi du lieu qui les tenait enfermées, l'âme éprouve une brève et triste consolation. Mais il faut regagner la cellule : toute la troupe de pensées accourt au gîte de nouveau ; et l'habitude même d'une licence invétérée fait surgir des aiguillons plus douloureux.

Supposez des moines qui ne peuvent ou ne savent pas encore résister aux poussées de leurs instincts. Voici que l'ennui attaque avec plus de violence leur cœur non accoutumé à de tels

assauts, l'anxiété les saisit par dedans leur cellule. S'ils relâchent l'austérité de la règle et s'accordent la liberté de sortir trop souvent, ils susciteront contre soi un fléau plus terrible, par cela même où ils pensent trouver un remède. Tels certains malades s'imaginent éteindre les ardeurs de la fièvre, en prenant de l'eau fraîche. Mais il est évident que c'est là exciter ce feu intérieur, plutôt que l'abattre ; car ce soulagement d'un instant sera suivi d'une douleur beaucoup plus vive.

***

Il faut donc que sans cesse le moine fixe toute son attention vers un but unique, auquel il fera activement converger toutes les pensées qui se lèvent ou s'agitent en son esprit ; et c'est le souvenir de Dieu.

Je le compare à quelqu'un qui voudrait élever et fermer dans les airs la voûte d'une abside. Celui-ci doit tracer toute sa circonférence d'après le centre, qui est un point extrêmement délicat, et calculer, en se guidant sur cette norme infaillible, l'exacte rotondité et le dessin de la construction. Qui tenterait de mener l'œuvre à bien sans l'épreuve de ce point central, quelque confiance qu'il ait en son habileté ou en son génie, se mettrait dans l'impossibilité d'obtenir une forme régulière et sans défaut. Il ne pourrait non plus s'apercevoir au seul regard dans quelle mesure son erreur a nui à la beauté qui résulte d'une rondeur parfaite. Mais il lui faut, pour cela, se référer continuellement à l'indice qui lui permet d'apprécier la justesse de ses mesures, et, sur la lumière qu'il reçoit de là, déterminer exactement le pourtour intérieur et extérieur de l'ouvrage. Un seul point sera le nœud d'une si imposante construction.

Ainsi en va-t-il de notre âme. Si le moine ne fait de la charité le centre immobile autour duquel toutes ses œuvres rayonnent ; s'il ne redresse ses pensées ou les rejette, en se guidant, pour ainsi parler, par le compas très sûr de la charité : il ne réussira jamais à construire avec une véritable habileté l'édifice spirituel dont l'apôtre Paul est l'architecte (1) ; il ne connaîtra pas la beauté de ce temple intérieur que le

(1) Cf. I *Cor.*, III, 10.

bienheureux David désirait de présenter à Dieu, lorsqu'il s'écriait : « Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre demeure et le lieu où réside votre gloire (1). » Mais il élèvera sans art, dans son cœur, un temple sans beauté, indigne du Saint-Esprit et condamné à s'abîmer aussitôt. Loin d'avoir la gloire d'y habiter avec l'Hôte divin, il sera écrasé misérablement sous ses ruines.....

*
* *

— Parmi les illusions et les erreurs qui nous avaient enflammés du désir de revoir notre patrie, nous flattant, comme le regard exercé de Votre Béatitude l'a bien reconnu, d'un vain espoir d'y trouver des avantages spirituels, ceci par-dessus tout nous poussait : les Frères qui nous visitent de temps à autre, nous empêchent de nous ensevelir comme nous le souhaiterions dans une retraite continuelle et un long silence. Une autre conséquence, c'est que nous sommes obligés, lorsqu'il en survient quelques-uns, de rompre le cours et de déroger à la mesure de notre abstinence quotidienne. Ce serait pourtant notre désir de l'observer toujours sans interruption, afin de châtier notre corps.

Nous sommes persuadés que pareille chose n'arriverait certainement pas dans notre province, où il ne se rencontre personne, ou peu s'en faut, qui suive notre profession.

*
* *

— C'est l'indice d'une rigueur déraisonnable et inconsidérée, que dis-je? c'est bien plutôt la marque d'une tiédeur extrême, que de n'être visité par personne. Quelqu'un va d'un pas trop lent dans la voie qu'il a embrassée, l'homme d'autrefois continue de vivre en lui : c'est justice que personne ne le vienne voir, je ne dirai point parmi les saints, mais parmi les gens du commun eux-mêmes.

Pour vous, si vous brûlez d'un amour véritable et parfois pour Notre-Seigneur, et suivez Dieu, qui est charité (2), avec une ferveur entière, fuyez en tels lieux inaccessibles qu'il vous plaira, les hommes fatalement vous y viendront trouver ; et

(1) *Ps.* XXV, 8. — (2) Cf. *Joan.*, IV, 16.

plus l'ardeur du divin amour vous mettra près de Dieu, plus grand sera la multitude des saints qui affluera vers vous. C'est la parole du Christ : une ville située sur une montagne ne peut être cachée (1). « Ceux qui m'aiment, dit le Seigneur, je les glorifierai ; mais ceux qui me méprisent seront sans honneur (2). »

Sachez-le, la ruse la plus subtile du démon, le piège le mieux dissimulé où il précipite les pauvres imprudents, consiste à leur ravir, tandis qu'il leur promet de plus grands biens, le gain nécessaire du profit quotidien. Il leur persuade qu'ils devraient chercher des solitudes plus cachées et plus vastes, qu'il peint à leur imagination toute fleuries des agréments les plus merveilleux. Mieux encore, il leur donne le mirage de lieux ignorés, inexistants ; ils les voient, comme s'ils les connaissaient ; ils les imaginent tout prêts à les recevoir, abandonnés à leur discrétion ; nulle difficulté à en prendre possession. Quant aux habitants de cette région, le menteur les représente traitables et faciles à conduire au chemin du salut : l'âme cueillera là-bas des fruits plus abondants. Mais, à la faveur de ses promesses, il ne veut que l'abuser et lui dérober le profit présent.

Que le moine écoute ce vain espoir : le voilà séparé de la société des anciens. D'autre part, toutes les chimères qu'il s'était formées dans son cœur s'évanouissent. Comme s'il sortait d'un profond sommeil, il ne trouve rien, en s'éveillant, de ce qu'il avait rêvé. Les exigences de la vie devenues plus grandes, des liens inextricables le tiennent comme dans un filet ; et le démon ne lui laisse même pas le loisir de respirer, pour songer aux biens qu'il s'était promis. Il a voulu fuir les visites rares et toutes pénétrées d'esprit surnaturel que lui faisaient les Frères ; il est pris tous les jours dans la presse des séculiers. Jamais plus il ne retrouvera, même en un degré médiocre, le calme ni la régularité de la vie anachorétique......



— Vous avez apporté remède à toutes nos illusions ; votre doctrine a démasqué les tromperies diaboliques qui nous troublaient si violemment. Nous vous prions de nous expliquer

(1) Cf. *Matth.*, v, 14. — (2) I *Reg.*, II, 30 (LXX).

encore ce mot de l'Évangile : « Mon joug est doux, et mon fardeau léger (1). » Car il paraît assez opposé à ce que dit le Prophète : « A cause des paroles de vos lèvres, j'ai gardé des voies dures (2). » D'autant que l'Apôtre lui-même déclare : « Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus, auront à souffrir persécution (3). » Ce qui est dur et semé de persécutions, ne peut être léger ni suave.

*
* *

— La parole de Notre-Seigneur et Sauveur est parfaitement vraie : le témoignage de l'expérience peut nous en fournir une preuve facile. Il suffit d'entrer dans le chemin de la perfection de la manière qui convient et comme le Christ le veut, — de mortifier tous nos désirs et retrancher nos volontés mauvaises, — de ne point souffrir qu'il nous reste rien des biens de ce monde, qui donnerait prise au démon pour nous dévaster et déchirer selon son bon plaisir, — plus encore, de comprendre que nous ne sommes point maîtres de nous-mêmes, et d'accomplir en vérité l'oracle de l'Apôtre : « Je vis, non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi (4). »

Que peut-il y avoir de pénible, que peut-il y avoir de dur pour celui qui a embrassé le joug du Christ de toute son âme et qui, affermi dans la vraie humilité, et le regard toujours attaché aux souffrances du Christ, parmi toutes les injures qui lui sont faites se réjouit et dit : « C'est pourquoi je me complais dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les détresses pour le Christ ; car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (5) » ?

Quelle atteinte à son patrimoine fera souffrir celui qui, glorieux de son parfait dénûment, a rejeté volontairement pour le Christ toutes les pompes de ce monde, et regarde toutes ses convoitises comme de l'ordure, afin de gagner le Christ (6) ; qui méprise et écarte de son cœur toute angoisse que lui pourrait donner la perte de ses biens par la méditation continuelle de ce précepte évangélique : « Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ? Ou qu'est-ce que l'homme donnera en échange de son âme (7) ? »

(1) *Matth.*, XI, 30. — (2) *Ps.* XVI, 4. — (3) II *Tim.*, III, 12. — (4) *Gal.* II, 20. — (5) II *Cor.*, XII, 10. — (6) Cf. *Phil.*, III, 8. — (7) *Matth.*, XVI, 26.

Quelle privation pourra bien attrister celui qui reconnaît que tout ce que les autres peuvent lui ravir ne lui appartient pas, et proclame avec un courage invincible : « Nous n'avons rien apporté en ce monde ; il n'est pas douteux que nous ne puissions non plus rien emporter (1) » ? Quelle indigence abattra la force d'un homme qui ne veut avoir ni sac pour le chemin, ni argent dans sa ceinture (2), mais se glorifie avec l'Apôtre « dans les jeûnes multipliés, dans la faim et la soif, dans le froid et la nudité (3) » ?

Quel labeur, quel ordre, si dur qu'il soit, de son ancien pourra troubler dans sa tranquillité de cœur celui qui, n'ayant point de volonté propre, va au-devant de tout ce qui lui est commandé, non seulement avec patience, mais avec joie ; qui, à l'exemple de notre Sauveur, ne cherche pas à faire sa volonté, mais celle du Père, lui disant à son tour : « Non pas comme je veux, mais comme vous voulez (4) » ? Quelles injures, quelle persécution pourront effrayer, mais plutôt quel supplice pourra ne pas réjouir celui qui, parmi les coups, sans cesse avec les Apôtres exulte et souhaite d'être jugé digne de souffrir l'opprobre pour le nom du Christ (5) ?

Que si le joug du Christ ne nous paraît, au contraire, ni léger, ni suave, il n'est que juste de l'attribuer à notre résistance opiniâtre.

Traduction du R. P. Dom E. Pichery, O. S. B.

(1) I *Tim.*, vi, 7. — (2) *Matth.*, x, 9-10 ; *Marc.*, vi, 8-9. — (3) II *Cor.*, xi, 27. — (4) *Matth.*, xxvi, 39. — (5) Cf. *Act.*, v, 41.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Ligue spirituelle des Corporations chrétiennes

En présentant l'Union *Duc in altum*, dans notre numéro de septembre dernier, nous exprimions un vœu : Pourquoi, disions-nous, les chrétiens fervents ne se grouperaient-ils pas dans chaque profession, comme le font les officiers de marine? et pourquoi ces divers groupes n'entreraient-ils pas en relations régulières de charité et de prières ?

Notre vœu est devenu une réalité par la fondation de la *Ligue spirituelle des Corporations chrétiennes.* C'est une grande joie de l'annoncer.

Le titre de la *Ligue* dit clairement sa nature et son but.

Elle est d'abord une association des *corporations* chrétiennes. Elle veut favoriser le vaste et heureux mouvement qui pousse toutes les activités à se grouper dans le cadre professionnel. Pour mener les âmes à Dieu l'Eglise n'a-t-elle pas de tout temps utilisé la force que nous puisons tous dans notre profession ? Des devoirs d'état identiques, des habitudes, des nécessités, des épreuves communes portent les chrétiens d'un même métier à mener la même vie religieuse.

D'autre part, il n'est pas normal que des corporations chrétiennes s'ignorent les unes les autres. Ne sommes-nous pas tous « membres d'un même corps »? dit saint Paul. Comme les individus, les corporations doivent s'aimer et s'entr'aider. C'est ce que la *Ligue* s'efforcera de rendre plus facile. Les corporations unies se soutiendront mutuellement par la prière, l'entraînement de l'exemple et, en général, par la communication de leurs biens spirituels.

Il importe, en effet, de remarquer qu'elle est une *Ligue spirituelle,* et que, laissant à d'autres organismes le soin des intérêts matériels des corporations, elle poursuit un but proprement spirituel. C'est une application très heureuse, et qui deviendra certainement très féconde, du dogme de la communion des saints.

Déjà sont ainsi unies plusieurs corporations chrétiennes. Reste à préciser quelques-uns des moyens par lesquels la *Ligue* développera son activité. Ce sera fait prochainement dans une réunion des délégués

des corporations affiliées, réunion qui aura lieu à l'Archevêché de Paris, sous la présidence de S. Em. le Cardinal Archevêque. Pour la préparer, le lieutenant de vaisseau Jacques Missoffe, de l'Union D. I. A., auquel revient le mérite de cette initiative d'inspiration si chrétienne, a adressé la lettre suivante aux groupes corporatifs :

C'est un fait que l'idée corporative est en grand progrès parmi nous. Comme autrefois les catholiques recommencent à s'unir selon leur métier, leur profession. Ainsi se sont groupés, pour ne citer que quelques exemples, les Publicistes, les Professeurs de l'Université, les Officiers de marine, les Ingénieurs, les Médecins, les Catholiques des Beaux-Arts, les Cheminots. Tous affirment que, loin d'entraver l'exercice de leur profession, la doctrine et la morale chrétiennes le favorisent au contraire, qu'ils soient professeurs, officiers ou artisans. Ils trouvent dans leur foi une source inépuisable d'inspiration en même temps qu'une direction ferme et sûre.

Mais plusieurs pensent qu'il faut faire un autre pas en avant et tirer de l'idée corporative tout ce qu'elle contient de bienfaisance en unissant, non seulement les chrétiens dans la corporation, mais les diverses corporations entre elles. On ne peut que perdre à ce que les divers groupements professionnels demeurent impénétrables les uns aux autres. Il faut les unir.

Mais comment ?

Notons d'abord que notre pensée n'est point de prendre en main les intérêts proprement professionnels des diverses corporations, intérêts sauvegardés par d'autres organismes déjà formés ou en formation. Ce n'est nullement là notre but, et même nous l'écartons nettement et résolument.

C'est en tant que catholiques que nous voudrions fédérer les corporations, sur le terrain de la vie spirituelle. Puisque nous sommes chrétiens, pourquoi ne pas tirer tout le parti du dogme de la communion des saints? Est-il possible, par exemple, qu'une corporation puisse tenir une assemblée sans prier pour la corporation voisine? Est-il possible qu'une corporation riche en vie spirituelle ne se préoccupe point de faire part de sa richesse à une corporation dont la vie spirituelle languit? Non. Nous devons prier les uns pour les autres ; nous devons mettre nos biens spirituels en commun, les riches venir en aide aux pauvres, les forts aux faibles, et

réaliser le vœu suprême du Christ Jésus, notre Maître : *Qu'ils soient un !*

Or nous pouvons *être un* par la prière mutuelle et la fraternelle communication de nos biens spirituels.

Cette union de prières est déjà établie entre les Professeurs catholiques de l'Université, les Publicistes chrétiens, les Officiers de marine, et la Société médicale de Saint-Luc. *La Ligue spirituelle des corporations chrétiennes* est fondée.

Nous rendons grâces au bon Dieu de ce premier résultat. Il est précieux. Mais on peut et on doit faire davantage. L'union peut devenir plus étroite entre les corporations et plus profitable à chacune d'elles. Aussi le moment nous semble-t-il venu de préciser de plus près les moyens par lesquels la *Ligue spirituelle* manifestera sa vie. Ces précisions doivent être l'œuvre de tous. Nous vous soumettons donc les grandes lignes de notre projet avec le vif désir de le voir amendé et complété :

Projet de statuts

de la *Ligue spirituelle des corporations chrétiennes.*

1. — Chaque fois qu'une corporation se réunit, tous les membres font une prière en commun pour les corporations unies.

(Nous pensons qu'il serait bon de choisir dans le Missel quelqu'une des prières, si profondes dans leur simplicité, que l'Église nous propose quand nous voulons prier pour nos frères.)

2. — Chaque trimestre, assemblée générale des corporations unies sous la présidence de l'Ordinaire du lieu ou de son délégué. A cette assemblée, l'une des corporations fait présenter un exposé sur la vie spirituelle de la corporation. Cet exposé pourrait être présenté par un membre du groupe, mais aurait été au préalable approuvé par l'Aumônier. Il aurait pour but de faire connaître les efforts de chaque corporation pour le progrès de la vie spirituelle de ses membres. L'on pourrait étudier ainsi en commun et sous leur jour le plus pratique les grands moyens de sanctification : par exemple, l'oraison dans la vie d'un homme du monde, la pénitence, les œuvres de charité et d'enseignement religieux, etc., etc.

3. — Une commission composée de l'aumônier et de quelques

membres de chaque corporation se réunirait à date fixe, soit pour préparer les assemblées générales de la *Ligue*, soit pour assurer l'exécution de leurs résolutions.

Telles sont les grandes lignes de notre projet. Nous serions heureux de le voir apprécier en toute liberté et simplicité chrétiennes. Ce que nous désirons surtout voir retenir, c'est l'esprit dans lequel il a été conçu et le but qu'il poursuit : unir par la prière mutuelle les corporations chrétiennes afin qu'elles s'entr'aident dans l'accroissement de leur vie spirituelle.

Paris, le 8 mars 1921.

JACQUES MISSOFFE.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).

N° 20. MAI 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Comment Dieu s'occupe de chacun de nous

Il est des âmes méritant au premier chef d'être appelées filiales, qui ne doutent de rien, dirait-on, quand elles demandent le salut des âmes, ou leur sainteté et leur salut personnel, ou même des biens temporels parfois minuscules. Sans remonter à une sainte Catherine de Sienne ou à une sainte Gertrude, à tant de saints Franciscains, quel homme d'expérience n'a pas rencontré de ces cœurs plus confiants, plus ouverts, qui semblent avoir mieux saisi le *Pater* et qui le vivent sans cesse? On dirait que Dieu ne sait rien leur refuser : volontiers nous les appellerions, ces âmes, des enfants gâtés de la Providence... Comment mettre d'accord cette confiance et l'action divine qui lui répond en harmonie avec le gouvernement du monde par les lois générales? Taxerons-nous toujours ces âmes de témérité ou d'illusion?

Voilà une question qui intéresse au plus haut point la piété. Bien saisie, elle pourrait ranimer des prières languissantes, dilater nos désirs et nos cœurs, nous faire mieux comprendre cette vérité dont rien ne dépasse le prix :

que nous sommes avec Dieu, avec Marie, les anges, les saints, *en famille.*

Tout le monde peut se rappeler ici quelques paroles de Notre-Seigneur qui touchent au vif de cette question. Nous les adorons avec amour, ces paroles : mais il nous est bien permis de les scruter, de les mettre très religieusement en contact avec certains dogmes philosophiques révérés de notre siècle, particulièrement, avec ce dogme cher aux savants : Dieu gouverne le monde par les lois générales.

« Pas un passereau ne tombe à terre sans l'aveu de votre Père céleste (1) », dit Notre-Seigneur aux foules. Dieu s'occupe de « vêtir les lys, il nourrit les oiseaux du ciel (2)... »

Et j'entends d'autre part le divin Maître affirmer que « pas un cheveu ne tombe de notre tête (3) » sans la volonté de Dieu. C'est-à-dire que Dieu se soucie de tout dans notre vie, des plus petites choses comme des plus importantes.

Y a-t-il parité de fond entre ces passages et d'autres semblables qui regardent les créatures inférieures et ceux qui nous regardent? Est-ce de la même façon que Dieu gouverne l'homme et la création matérielle? Comment donc s'occupe-t-il d'un oiseau qui tombe, d'un lys qui s'épanouit, de l'herbe des champs qui pousse? Evidemment c'est seulement par les lois générales — sauf que parfois il accomplira sur ces créatures inférieures des miracles en notre faveur.

Eh bien, la Providence nous traite-t-elle comme le lys, l'herbe des champs, le passereau, en nous appliquant purement et simplement les lois générales? Et quelle idée nous faire du gouvernement particulier de chaque créature raisonnable, auquel nous croyons tous comme à un des dogmes les plus intéréssants et les plus touchants de notre foi?

(1) *Matth.*, x, 29.
(2) vi, 26, 30.
(3) *Luc*, xxi, 18; *Act.*, xxvii, 34.

I

Dieu nous gouverne par les lois générales.

Ce premier point ne présente aucune difficulté; mais écrivant pour la piété, nous voulons signaler, d'après saint Thomas, quelques vues faites pour l'exciter et l'aider.

Le mot de lois générales semble bien froid; le cœur peut-il puiser dans la pensée de ce dogme joie, courage, force, amour?

Je voudrais, si les créatures m'enveloppent, agissent sur moi sans cesse, si l'atmosphère me vivifie, si les étoiles me ravissent, si les aliments et les breuvages élaborés par la nature me nourrissent... avoir en même temps toujours affaire intimement à l'infinie sagesse, à l'infinie attention, à l'infinie puissance, à l'infini amour... Or, c'est précisément là ce que veut dire le Docteur Angélique quand, plusieurs fois, il se pose la question : Dieu gouverne-t-il les créatures *immédiatement*? (1)

S'il s'agit, répond-il, « de l'exécution de son gouvernement, Dieu se sert des créatures » : c'est-à-dire qu'il éclaire et réchauffe par le soleil, il tonne par la foudre,... il féconde par la rosée,... il nourrit par le pain et le vin...

Il nous appelle ainsi à collaborer avec lui « non par défaut de puissance, mais par richesse de bonté, pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité (2) ».

Il ne veut pas seulement que « les créatures soient bonnes en elles-mêmes, mais qu'elles soient causes de bonté dans les autres (3) ».

« La perfection causale », comme parle encore saint Thomas, voilà une dignité dont il a voulu couronner toutes les créatures, même les plus petites.

Et c'est l'homme surtout qu'il honore de cette perfection :

(1) Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 3; q. 103, a. 6; q. 104, a. 2.
(2) *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 3, c.
(3) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 6.

l'homme qui peut savoir d'où il vient, où il va, savoir aussi le chemin, l'homme pleinement libre dans la collaboration que Dieu lui demande.

Nous pouvons refuser cet honneur, Dieu atteindra son but quand même. Mais, avec un ardent amour, nous devons, au contraire, aider Dieu : *Dei sumus adjutores* (1), prendre conscience plus parfaite de ce rôle de collaborateurs de la Providence et voir Dieu sous les causes secondes, sous les lois générales, à la grande différence des êtres inférieurs.

Si l'astre savait sous quelle direction infiniment intelligente et puissante il chemine, comme il raconterait mieux encore les louanges de Dieu ! — Si l'oiseau comprenait qui l'a construit, le fait respirer et vivre, comme il éclaterait mieux encore en joyeux chants ! — Si la plante savait de quelle main lui viennent la sève, la pluie, la rosée, la chaleur, si elle savait ce que c'est que d'être nourrie par la vie infinie, comme elle envierait notre voix pour dire son bonheur ! L'homme du moins sait cela et tant d'autres prodiges de Dieu. Il sait (2), ô Cause des causes, que vous êtes partout, toujours, sous les causes secondes, que vous leur donnez l'être, la vie. Elles sont des voiles qui vous cachent et en même temps vous proclament. Les lois qui régissent les mouvements immenses des astres sont révélatrices de votre immensité. Celles qui régissent les infiniment petits du monde des atomes, nous apprennent combien vous êtes pénétrante... Toutes nous disent que vous êtes la Sagesse, la Puissance... Combien nous disent que vous êtes l'Amour, surtout à nous qui connaissons le mot de saint Jean : *Deus charitas est* (3) !

Présent dans tous les êtres et en moi-même, parce qu'il donne à toute cause d'être, et d'être cause, parce qu'il est Cause des causes, Dieu est encore présent par « son plan

(1) I *Cor.*, III, 9.
(2) *Sum. contr. Gent.*, l. 3, c. 67, 68.
(3) I *Joan.*, II, 8.

de gouvernement qui est la Providence (1) », *ratio gubernationis quæ est ipsa Providentia.* Ce n'est pas un plan seulement spéculatif mais pratique, ce n'est pas un plan partiel, mais absolument universel. La divine Providence donne à toute chose : atome, soleil, ange et homme..., sa règle physique ou morale, elle voit et fixe son but, elle lui imprime en tout la direction vers ce but.

A ce point de vue le gouvernement de Dieu, affirme le Docteur Angélique, est *immédiat.* Et il atteint en lui-même et ce grain de sable, et cet astre, et cet homme. Rien, absolument rien ne lui échappe. Dieu n'est pas comme ces préteurs de Rome dont on disait qu'ils ne se souciaient pas des petites choses : *De minimis non curat prætor.* Il n'est pas comme les rois et les empereurs de partout, qui ne sauraient penser qu'à quelques-uns de leurs sujets, à quelques-unes de leurs affaires. Ce ne sont donc pas les hommes en général qui sont sous cette direction infiniment puissante et sage, c'est chacun de nous. Ma vie est, et dans tous ses éléments : dans mon corps, dans mon âme, dans mon intelligence,... sous la loi de Dieu. Ce n'est point assez de dire que la raison divine plane sur nous. Nous vivons en elle. Cela est vrai déjà des lois générales elles-mêmes, nous avons dans ces lois la vie, le mouvement, l'être. Mais comme cela est infiniment plus vrai de Dieu : la vie infinie, l'activité infinie, l'être infini ! Mieux que toutes les lois, il dirige toutes choses matérielles par les lois physiques. Et par les lois morales il dirige, il apprécie et juge tous nos actes. L'œil de Dieu, infiniment vigilant et lumineux, se réfléchit dans notre conscience. Bien mieux : essentiellement distinct d'elle, il vit et palpite en elle.

II

Dieu nous gouverne par la loi de la prière.

Lisons avec grande attention ces lignes profondes du

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 6.

Docteur Angélique. Selon le plan de la Providence : « Les hommes, dit-il en regardant d'abord le sommet des choses, agiront non de manière à changer par leurs actes la disposition divine, mais de manière à accomplir les effets prévus selon l'ordre disposé par Dieu ; et de même dans l'ordre matériel. Il n'en est pas autrement pour la prière. Nous ne prions pas pour changer la disposition divine, mais pour obtenir ce que Dieu a disposé de nous accorder par la prière ; « il s'agit pour les hommes, dit saint Grégoire, de mériter, d'obtenir par la demande ce que Dieu tout-puissant a disposé avant les siècles de leur donner (1) ». Qu'est-ce à dire? C'est-à-dire qu'il y a une loi de la prière, supérieure à toutes les autres lois, conçue et voulue par Dieu, avant tous les siècles, en faveur de l'humanité.

Dieu s'est réservé — c'est son droit, c'est la loi qu'il s'est faite : — d'exaucer les prières innombrables qui s'élèveront vers lui et qui plairont à sa sainteté et à sa bonté.

De cette « réserve » de Dieu, comme parle saint Thomas, de cette loi de la prière, il faut tâcher de bien saisir la place, le rôle, le jeu, la portée.

Il est évident que dans l'ordre universel établi par la Sagesse infinie il règne une subordination des causes, des lois.

Une des lois supérieures veut que la volonté humaine puisse intervenir très librement dans les ordres inférieurs et dans le sien. Et au-dessus de toutes les lois, voici la loi suprême qui veut que la liberté divine puisse, elle-même, intervenir dans tous les ordres inférieurs, et dans l'ordre des libertés humaines : c'est la grande loi de la prière. Les interventions innombrables de Dieu qui se produiront en vertu de cette loi ne seront pas des miracles, elles seront normales, elles seront — j'oserais dire — *légales*. Tout simplement une loi inférieure cédera à une loi supérieure. Quelques exemples peuvent faire toucher du doigt la chose. Un minéral suivra ses lois propres indéfiniment s'il est laissé

(1) *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 83, a. 2 ; *Dial.*, l. I, c. 8.

à lui-même. Mais il peut être saisi par une plante, une fleur : il deviendra tiges, feuilles, fleurs, fruits de vigne... violette, œillet, rose... Personne ne verra là un désordre mais seulement la subordination de lois, lois inférieures à des lois supérieures, des lois du règne minéral à celles du règne végétal.

Le végétal, à son tour, peut être absorbé par l'animal. Il n'y aura pas là non plus violation mais sujétion des lois du végétal aux lois de l'animal.

Absorbés par l'homme, le minéral et le végétal se transformeront en sa chair, ils pouront devenir éléments constitutifs de l'œil, de l'ouïe, de la poitrine, du cœur... Qui dira que les lois du monde inférieur sont violées? C'est là, au contraire, pour elles, une manière vraiment supérieure d'être accomplies.

Quand l'homme, à tout instant, use du monde matériel, le même principe s'applique sans que personne s'en étonne. La liberté exploite d'une manière souvent glorieuse pour elles des choses qui lui sont subordonnées.

C'est merveille de voir comme elle déchire la terre, en tire des aliments, lui ravit des trésors de houille, d'or, de diamant... perce les montagnes, traverse les mers, domine l'air lui-même... cultive et taille les arbres, en recueille les fleurs, les fruits et souvent les transforme, utilise les animaux, les dompte, les rend capables des œuvres les plus pacifiques, capables même de la guerre... Ainsi à tout moment les lois naturelles du monde inférieur obéissent aux lois naturelles de l'intelligence et de la liberté humaines.

Eh bien, au-dessus de la liberté humaine, âme de notre monde visible, nous adorons la liberté divine. Elle n'usera jamais de son droit d'intervention que d'une manière juste et sainte, mais avec quelle richesse de bonté, de miséricorde, d'ingéniosité, d'attention souvent plus que maternelle, soit dans l'ordre surnaturel, soit dans l'ordre naturel !

Si c'est à tout moment que l'homme modifie la nature inférieure, et si l'on ne peut prévoir toutes les transforma-

tions qu'il lui fera subir, que dirons-nous de Dieu exerçant d'une manière toujours nouvelle sa bonté infinie et infiniment variée en notre faveur : luttant, si j'ose dire, avec notre prière, se laissant vaincre par elle, nous prévenant ou nous délivrant des maux qui nous menacent ou nous désolent, et nous comblant de biens dont les plus vulgaires cachent parfois des grâces immenses.

Vous avez prié, vous avez imploré ce matin la bénédiction divine sur un voyage. Voici qu'une distraction, une conversation prolongée quelques minutes, vous font manquer le train qui va s'abîmer dans une terrible catastrophe. Rien de plus vulgaire que cette distraction ou ces quelques minutes de conversation. Il ne faut pas plus pour nous sauver de la mort. Dieu est intervenu par le bon ange. La loi de votre intelligence, de votre attention a cédé à la loi de la prière, à la loi de la liberté et de la suggestion divine (1).

Souvent dans la prière vous demandez la lumière pour un travail, pour une question, pour un conseil : Dieu vous donne de voir les choses autrement et mieux que vous ne les auriez vues si vous n'aviez pas cherché plus haut que vous, en lui. La loi de l'intelligence humaine est suppléée par la loi de la prière. Il ne manque pas d'hommes dont la vie intellectuelle est transformée par ces recours à Dieu. A toute heure, à tout bout de page, que dis-je ? continuellement, ils implorent des lumières divines. Leurs pensées prennent bien souvent un autre cours meilleur et plus fécond que si, faute de prières, elles étaient laissées à leur cours naturel.

Ce que vous demandez encore plus souvent à Dieu, ce sont des forces contre la tentation : votre volonté, si vous ne priiez pas, serait dépourvue de grâces particulières. Aidée, au contraire, par des secours plus efficaces, selon

(1) Ces exemples peuvent aider à saisir une différence notable entre le miracle et l'objet ordinaire de la prière. Le miracle est un fait préternaturel *sensible, constatable*. L'objet ordinaire de la prière n'est pas constatable en règle générale.

votre prière, elle tient ferme. La loi de votre liberté obéit à la loi de la liberté divine : toujours la sujétion d'une loi inférieure à une loi supérieure.

Surtout vous demandez des grâces surnaturelles (1) (et, d'éviter le péché en est déjà une souvent). Vous demandez la grâce d'une plus grande foi, d'une confiance plus digne de Dieu, d'une religion plus profonde, d'une charité plus oublieuse de vous-même, plus généreuse pour le prochain... vous demandez plus d'humilité, de courage, de pureté... Vous demandez la contemplation qui pourrait transformer votre vie... Et Dieu toujours est là pour répandre en vous des trésors très précieux qui vous feraient défaut sans la prière.

Ainsi mille et mille fois, si nous le voulons, Dieu peut intervenir dans notre vie de lutte contre les tentations, de grâce et de vertus divines, dans notre vie intellectuelle, dans notre vie physique elle-même en prévenant un accident, en éclairant le médecin.

Il y aurait à chaque heure une invasion du divin en nous si nous exploitions, comme les saints ont su faire, la loi de la prière. Certes, c'est un glorieux privilège qu'a la liberté humaine de pouvoir s'immiscer à son gré, sans cesse, dans le monde inférieur. Mais comme il est plus beau — Dieu l'ayant ainsi voulu — qu'elle puisse par la prière déterminer la liberté divine à l'éclairer, à la secourir, à la fortifier, à enrichir l'âme de vertus !...

En lisant ces réflexions on s'est dit peut-être : Puisque les choses prennent, des milliards de fois, une autre direction que celle qu'elles auraient suivie si elles avaient été laissées à elles-mêmes, voilà donc, à tout coup, à l'infini, des miracles ?

Nous répondions à l'instant que le miracle est au-dessus de toutes les lois, même de celle de la prière, bien qu'on

(1) Nous croyons que la loi de la prière existerait même dans l'ordre naturel, du moins pour des effets non miraculeux ; mais nous ne demanderions pas alors des grâces à proprement parler surnaturelles.

puisse demander des miracles. Le procédé de la prière est, pour ainsi dire, légal, normal. Le miracle est extralégal, supralégal à l'égard des lois de l'univers. Souvent même les miracles sont comme des coups d'État qui ont une grande importance pour la direction du monde et de notre vie.

III

Dieu s'occupe de nous par le miracle.

Dieu s'occupe de nous sans miracle, simplement par le jeu, si merveilleux, de la loi générale de sa liberté et de notre prière. Mais il est des interventions divines qui sont au-dessus de toutes les lois, au-dessus même de la loi de la prière. Car, sans doute, on peut *demander* des miracles; mais, au regard de cette loi de la prière, ils sont exceptionnels.

Sur ces faits exceptionnels, saint Augustin, en commentant le récit de la multiplication des pains (1), a des réflexions éternellement vraies et contre lesquelles sont bien impuissantes les arguties des rationalistes.

« Parce que Dieu, dit-il, n'est pas d'une nature que les yeux puissent voir, et que les miracles continuels par lesquels il gouverne l'univers et administre toute la création n'excitent plus l'attention à cause de leur continuité même, par exemple les merveilles si étonnantes qu'il accomplit dans la germination de tout grain de blé, et auxquelles presque personne ne prend garde : il s'est réservé dans sa miséricorde d'accomplir en temps opportun certaines œuvres qui sortent du cours ordinaire des choses, afin que ces œuvres, non pas plus grandes mais insolites, frappent de stupéfaction ceux qui n'admirent plus les merveilles quotidiennes. Gouverner l'univers est une œuvre plus grande que de nourrir cinq mille hommes avec cinq pains, et cependant presque personne ne s'arrête à admirer cette

(1) *Tract. 24 in Joann.*

œuvre. Les hommes admirent une chose non pas parce qu'elle est plus grande, mais parce qu'elle est plus rare. Qui donc nourrit toujours le monde ? C'est Celui qui avec quelques grains produit les moissons. Celui qui avec quelques semences multiplie les moissons, Celui-là a multiplié les cinq pains : car la puissance était dans les mains de Jésus. Les cinq pains étaient comme des semences, non pas confiées à la terre, mais multipliées par celui qui a fait la terre... Ce miracle a été présenté aux sens... afin que par les choses visibles nous connaissions l'invisible. »

Voilà donc la raison du miracle : le miracle vise d'une manière plus frappante la gloire de Dieu et l'utilité de l'homme. En travaillant à sa gloire et à notre bien par des œuvres extraordinaires, Dieu ne change pas de volonté ni d'objectif, son immutabilité ne souffre pas d'atteinte. Les miracles, comme son travail quotidien, ne font que réaliser ses desseins éternels d'amour.

Comment d'ailleurs lui dénier le pouvoir d'agir par moments en dehors, au-dessus des lois faites par lui? Dieu n'est pas Dieu s'il n'a pas ce pouvoir. Et il l'exerce parce qu'il sait que nous avons besoin d'un pareil régime, parce que les miracles sont le témoignage extraordinaire de la vérité et de la sainteté, et que ce double témoignage nous est utile à toutes les époques et parfois nécessaire (1).

Après avoir prodigué les miracles dans l'Évangile et aux origines de l'Église pour confirmer la mission et la divinité de son Fils, Dieu ne nous en a jamais privés. Tout siècle a besoin de saints, et les saints, d'après les lois canoniques, ne sont élevés sur les autels que si l'Église constate, au moins après leur mort, plusieurs miracles marquants qui les recommandent au culte et à l'imitation des fidèles.

Aux sanctuaires de ces saints, surtout aux sanctuaires de Marie, les miracles bien souvent abondent. De ce chef le siècle de Bernadette n'a pas été moins riche que le siècle de saint Bernard.

(1) *Sum. Theol.*, III, q. 43, a. 1.

Tous ces miracles évangéliques ou ecclésiastiques, le plus modeste des chrétiens peut se les approprier, pour mieux croire, mieux bénir Dieu, mieux espérer, mieux aimer. Car ces miracles appartiennent à l'Église : donc à nous. C'est ce que le Concile du Vatican nous enseigne dans cette page immortelle : « Pour que l'hommage de notre foi fût raisonnable (Cf. Rom. xii, 1), Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint les arguments externes de la révélation, à savoir tout d'abord les miracles divins et les prophéties, qui, en montrant lumineusement la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont des signes très certains et proportionnés à l'intelligence de tous de la divine révélation (1). »

« Ces signes n'appartiennent qu'à l'Église. » « Il y a plus : l'Église par elle-même, vu son admirable propagation, son éminente sainteté, son inépuisable fécondité en tous biens, vu son unité catholique, sa stabilité inébranlable, est un grand et perpétuel motif de crédibilité, et un témoignage irréfragable de sa divine mission (2). »

Oui, tous ces miracles : propagation prodigieuse de l'Église, sainteté et merveilles qui l'accompagnent, unité catholique et indéfectible... sont à nous ; c'est tout le monde, c'est chacun de nous que par ces miracles Dieu veut éclairer et vivifier. L'Église est comme un lustre immense suspendu entre le ciel et la terre, chacun peut le voir et se diriger sur lui.

C'est mieux encore, c'est le soleil, et malgré les nuages qu'on soulève çà et là, à l'encontre de sa lumière et de ses ardeurs, nous pouvons toujours en jouir. Le plan providentiel nous les a prédestinés, à nous en particulier, aussi bien qu'à l'ensemble de l'humanité.

Nous devrions être extrêmement frappés par la création, la conservation, le concours de Dieu, toutes choses qui

(1) Denzenger-Bannwart, n. 1790.
(2) *Ibid.*, 1793.

rentrent dans les lois générales. Et pour qui réfléchirait fortement, cette pensée serait effrayante, si elle n'était si ravissante : de songer que Dieu nous touche sans cesse, dans tout notre être, par son action. Et présent par son action, il nous est présent aussi et par là même dans sa substance : car où est son action, là est l'infinie plénitude de sa vie, de ses mystères, de ses attributs. L'action et la substance en Dieu sont une réalité unique.

Les miracles, quand même ils ne sont pas en soi plus grands que cette action divine ordinaire, devraient nous toucher aussi très vivement ; car Dieu ne fait ainsi de l'extraordinaire que pour gagner notre cœur. Les rois de ce monde par leur gouvernement ne prétendent pas à gagner le cœur de chacun — c'est beaucoup pour eux de se concilier l'estime générale et l'affection de plusieurs. Dieu, dans son gouvernement par les miracles, comme par les lois générales, cherche le cœur de tous les hommes, même du moindre ou du plus coupable.

Mais rien n'est mieux fait pour exciter notre confiance, nos ardents et continuels désirs que de nous dire : Dieu s'est réservé par manière de loi générale, comme chose normale, habituelle, quotidienne, de tous les instants, d'intervenir dans le monde partout où nous lui recommandons filialement une âme à consoler, à secourir, à sauver ; et d'intervenir aussi, à mon humble prière, dans le petit monde de ma vie, si pauvre que soit ce petit monde. Loin que je trouble l'ordre en le suppliant pour les autres et pour moi, j'accomplis, au contraire, la grande loi de son amour éternel, qui est la liberté, la libéralité, la bonté paternelle envers l'âme qui le prie bien. Heureux si je comprenais mieux cette loi de la libéralité divine ! C'est de ce nom que nous pourrions l'appeler, en nous référant encore au Docteur Angélique (1). Mais il nous a semblé utile d'attirer l'attention sur cette forme de la libéralité

(1) *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 83, a. 2, ad 3.

divine par la prière et de choisir celui des deux noms reçus qui nous invite davantage à prier.

Quant à ceux qui nient cette loi de la prière et de la libéralité divine, ils sont aveuglés ou préoccupés par des erreurs sur Dieu. Ils refusent à Dieu la meilleure perfection de l'homme : la liberté. Ils ne peuvent pourtant ne pas sentir au fond la contradiction : toute liberté pour l'homme d'intervenir dans le monde ; aucune liberté divine. Voici les conséquences indéclinables : vous constatez la liberté de l'homme et vous niez la liberté de Dieu. O logique de l'absurde! vous êtez amenés à nier la liberté humaine; et un jour vient où vous ne voyez plus dans la liberté humaine qu'une illusion d'optique psychologique.

Charles Sauvé, S. S.

L'Unité de la Conscience morale

Toute notre activité morale relève de notre conscience. Celle-ci organise notre action et la juge d'après les lois de l'honnêteté naturelle ou d'après celles que nous promulgue la Foi surnaturelle. N'exigeons pas, chez quelqu'un, la croyance à une destinée éternelle pour que vive en lui une conscience d'honnête homme. En revanche, sachons qu'avec la Foi, surtout si la Charité la vivifie, notre conscience morale se transfigure, modifie ses bases d'appréciation et ses directives pratiques (1).

Mais alors, comment s'accordent, chez le croyant, sa conscience d'honnête homme et sa conscience de chrétien? Agissent-elles isolément sur des lignes parallèles mais indépendantes? L'idéal serait-il d'être stoïcien et chrétien tour à tour, de pouvoir en appeler arbitrairement et capricieusement, selon le gré du moment, tantôt à des mobiles purement naturels, tantôt à des mobiles surnaturels pour régenter son action? Ou bien, ces deux consciences sont-elles susceptibles de s'harmoniser, de s'emboîter l'une dans l'autre — si j'ose dire, — pour assurer la parfaite unité de la vie morale?

Tel est le problème à résoudre.

Il faut comparer entre elles ces deux consciences, afin

(1) Voir mes deux articles précédents : « La perfection de la conscience morale » (*La Vie Spirituelle*, tome III, pp. 175 et suiv.), « La conscience morale surnaturelle » (ibid., pp. 252 et suiv.).

d'en saisir les points de contact et de voir comment leurs activités peuvent se subordonner et même fusionner pour garantir la direction unifiée de la conduite.

*
* *

Qu'est-ce que la conscience d'un honnête homme?

Peut-être pourrait-on résumer ainsi ses manifestations les plus générales : clairvoyance du devoir, amour du bien, énergie fervente à le pratiquer.

Il serait exagéré de dire que tout homme naît honnête. Du moins tout homme naît capable de le devenir.

Nous ne pouvons vivre sans avoir l'instinct de vivre; nous ne pouvons conserver notre être et le développer par nos multiples activités sans y être poussés par l'amour de la perfection qui en résulte pour nous et qui est notre bien. Désir de notre bien, appel continu à notre bonheur : voilà l'animation foncière et excitante de toutes nos actions. Au centre de nous-même, se tient la faculté qui éclaire et dirige notre universelle activité. Nous ne pouvons échapper à la loi que décrète naturellement notre esprit de vouloir pour nous le bien qu'approuve notre raison et de rechercher notre bonheur dans nos actions raisonnables, de même que notre intelligence, découvrant l'univers qui l'entoure, tend à satisfaire sa curiosité à connaître et organise toutes ses connaissances d'après les premiers principes évidents qui président à l'acquisition de la vérité.

Conviction spontanée du bien raisonnable obligatoire, désir naturel d'accomplir ce bien et par là de rencontrer le bonheur qui convient en propre à la nature humaine : tels sont les premiers linéaments et les assises fondamentales de la conscience morale (1).

(1) « Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem. Secundum naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibi-

Ce décret et cet amour de l'action raisonnable sont propriétés essentielles et nécessaires de notre nature. Tout homme doué de raison et capable de l'exercer normalement ne peut manquer de cet instinct profond du bien, ni le perdre complètement, car c'est une des premières fonctions de la raison d'en affirmer l'obligation (1).

La faute morale est l'éclipse momentanée de cette lumière de notre esprit par le triomphe passager d'une concupiscence sur l'injonction habituelle de la conscience : un bien particulier, offrant une satisfaction immédiate ou un plaisir capiteux, l'emporte, dans la balance du choix, sur le bien du devoir raisonnable qui formule en nous son intimation par un verdict abstrait. Cependant, à l'instant même du péché, la conscience n'abdique pas entièrement ; car elle proteste par le remords, et au nom de l'idéal moral impossible à renier, flagelle la faute. Les péchés accumulés, les habitudes vicieuses les plus invétérés ne sauraient étouffer absolument cette voix de la conscience dénonçant l'exigence du bien. Chez l'individu le plus taré, la conversion morale est toujours possible et l'on n'a jamais le droit d'en désespérer (2).

L'honnête homme est celui dont la conscience est à même d'imposer un ordre de moralité à toutes ses actions.

Pour atteindre cette perfection ou même seulement s'en

lium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia virtutum intellectualium et moralium ; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem » (Ia IIae, qu. 63, a. 1). — Cf. Comment. de Captan in Ia IIae, q. 66, a. 3, n° XII.

(1) « Impossibile est quod synderesis extinguatur : sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt ; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis » (Qu. Disp. *De Verit.*, q. 17, a. 3).

(2) « In particulari operabili [judicium synderesis] extinguitur quandocumque peccatur in eligendo ; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Simpliciter loquendo... synderesis nunquam extinguitur. » (ibid.)

approcher, il faut toute l'expérience et toute l'assurance de la vertu éprouvée.

La vie morale n'est pas dans l'abstrait, mais dans nos mœurs quotidiennes. La clairvoyance de nos devoirs particuliers et courants tels que les précisent les circonstances changeantes qui nous entourent n'est pas faite seulement des principes généraux de la moralité tels que notre intelligence d'enfant, en ses premières réflexions, a pu vaguement les découvrir et les comprendre. Elle est loin d'être au point par les préceptes de moralité que nous a successivement détaillés et inculqués l'enseignement que nous avons reçu et que nous précise chaque jour le fait de vivre en contact avec les autres hommes, d'être témoin de leurs actions et d'entendre les appréciations qu'en porte l'universel bon sens. Toutes ces leçons morales qui nous viennent de notre raison, de l'expérience de la vie, du milieu et de ses suggestions sans cesse renouvelées, ne donnent encore que des lois générales applicables à tous.

Or, ce ne sont pas des actions abstraites, mais des actions particulières, telles qu'elles se présentent dans notre cadre de vie déterminé, que chacun de nous doit gouverner d'après le discernement de sa conscience. C'est dans le détail de notre activité pratique que notre raison doit décréter le bien raisonnable, c'est-à-dire la conformité de tout ce que nous faisons aux lois de la conduite morale (1). Et cette raison lucide qui désigne ce qui doit être ou ne pas être d'après la loi du bien, c'est, nous le savons, l'acte propre de la conscience (2).

Mais quoi donc garantira à ce jugement de notre conscience sa perspicacité habituelle pour réglementer tous les cas possibles et les contingences de notre vie, de sorte qu'il soit prémuni contre toute défaillance et tout désarroi,

(1) « Operationes sunt in singularibus; et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis et cognoscat singularia circa quae sunt operationes » (IIª IIªᵉ, q. 47, a. 3).

(2) Voir *La Vie Spirituelle*, tome II, p. 100-108 : « L'activité de la conscience morale ».

quelle que soit la passion qui nous tiraille et veuille nous entraîner, quelles que soient les difficultés extérieures ou intérieures qui souvent s'opposent à nos décisions vertueuses les plus fermes?

N'imaginons pas que cette parfaite assurance de la conscience dans l'honnêteté intégrale soit œuvre facile. Regardons-nous nous-mêmes, sans duperie d'orgueil et en dehors de ce convenu misérable par lequel nous exigeons d'être jugés par le public tels que nous ne sommes pas.

Il y a au centre de notre conscience une raison qui approuve l'idéal du bien. De la beauté de cet idéal, nos discours sont remplis. Au demeurant, dans le meilleur de nous-même, nous acceptons généreusement et, à certaines heures, nos désirs sont sincères, de suivre en tout cette notification du bien raisonnable. Et puis, à côté de cette raison droite qui est la conscience elle-même, il y a la même raison qui pactise avec les attraits du mal. Nous désapprouvons nos complaisances égoïstes ou sensuelles et nous restons sous le charme de leurs attirances. Bien mieux, notre intelligence elle-même s'ingénie à les faire valoir. Nous raisonnons en faveur d'un acte moral dont l'honnêteté nous est évidente, et en même temps nous raisonnons en faveur de la passion que cet acte devrait interdire. Cette lutte entre ce que commande le devoir et ce qui nous agrée, entre le sacrifice et le plaisir, entre l'abstention et l'assouvissement, est l'histoire journalière et douloureuse de notre vie morale.

Le vertueux est celui qui, tout en sentant le mordant de la tentation, n'y succombe pas, parce qu'en lui la conscience, dans ce conflit des jugements pour ou contre la résistance, a le dernier mot. La conscience de l'honnête homme est celle qui impose avec sécurité, et en toutes circonstances, le jugement péremptoire en faveur du bien.

Or, d'où proviendrait une telle fermeté, sinon d'un préalable et long entraînement à la vertu? Cette conscience éprouvée et prête à tout acte moral, quel que soit le sacrifice demandé, suppose qu'à travers les sacrifices antérieurs

et successifs, la plus-value toujours accordée aux motifs du bien et le refus toujours opposé aux motifs du mal ont fini par créer un goût prépondérant, un amour décisif et une triomphante volonté du bien. Tant de fois la conscience a pris barre sur l'attrait désordonné, tant de fois elle a supprimé l'action qui appelait le plaisir, tant de fois, dans les occasions simples comme dans les plus complexes, elle a imposé sa décision victorieuse, qu'il est naturel de lui voir obtenir, pour son compte, le résultat de tout entraînement habituel : la sécurité, la facilité et le contentement de l'action (1).

Par cette droiture, qui constamment s'accroît à mesure que toutes les vertus progressent, la conscience de l'honnête homme renforce sans arrêt sa perfection et accumule en plus grand nombre les chances de ses réussites morales. S'habituer, au prix d'un courage continu, à gouverner sa sensibilité et à ne lui céder qu'à bon escient, imposer sans trêve à ses paroles et à ses actes l'observation stricte de la justice pour tous, refouler sans relâche son amour-propre, son orgueil et sa vanité, modérer les excès du bien-être, de la gourmandise et de la sensualité, refréner ses impatiences et ses colères — et ainsi se tenir obstiné à l'accomplissement du bien en toutes les occasions, quels que soient les obstacles, les craintes, les menaces ou les difficultés, — suppose une intelligence peu commune du devoir moral, un amour du bien qui prévaut sur toute autre complaisance, enfin une parfaite et intrépide énergie à pratiquer la vertu (2).

Telle est la conscience de l'honnête homme.

(1) Cf. Qu. Disp. *De Virt. in com.*, q. 1, a. 1.

(2) « Prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est quia prudentia est recta ratio agibilium ; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit... Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia particularia agibilium, quae sicut fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte

*
* *

En devenant chrétienne, la conscience morale ne change pas son allure intime, ni son mouvement psychologique. Elle demeure un discernement actif du devoir moral, mais cette fois sous la pression de l'amour de Dieu plus impérieux que tout autre amour, et sous la garantie d'énergies divines qui donnent son plein maximum à la capacité vertueuse.

En passant du point de vue de l'honnêteté naturelle à celui de la moralité surnaturelle, notre conscience ne se rétrécit donc point ; au contraire, elle s'ouvre et se prolonge en continuité. Elle s'édifie en de plus vastes proportions, mais sans modifier sa primitive armature, sinon pour en assurer davantage la résistance et la solidité.

Quelles sont les bases de la conscience honnête ? Ce sont : d'une part, le principe premier formulé par toute raison normale, savoir : « il faut faire le bien » ; d'autre part, l'amour spontané, la tendance volontaire vers la pratique de ce bien.

Ce premier décret du devoir humain se développe bientôt en des applications immédiates ou dérivées que découvre la réflexion lorsqu'elle envisage les conditions de la vie qui doit être soumise au gouvernement de la raison.

Les préceptes du Décalogue — tout au moins dans leurs prescriptions générales — représentent cette honnêteté naturelle telle que peut la démontrer la sagesse humaine (1).

Au fait, notre conscience n'a pas été formée par les seules lois de la moralité naturelle. La grâce de la foi nous a été

judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem » (Iª IIªᵉ, q. 58, a. 5). — Cf. ibid., q. 65, a. 1. — *De virtut. Card.*, q. 1, a. 2.

(1) Cf. Iª IIªᵉ, q. 100, a. 3 : « Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. »

donnée au baptême, et lorsque notre raison s'est ouverte à l'intelligence de ce qu'on nous disait, ce fut pour apprendre par la voix de nos éducateurs que Dieu lui-même s'est chargé de préciser la loi morale qui doit guider notre vie. Cette Loi divine — nous l'avons su en même temps — a pour programme de nous conduire à une destinée extraordinaire à laquelle nos désirs les plus exigeants de bonheur n'oseraient prétendre. Nous sommes conviés à vivre avec Dieu, dans l'intimité de son amitié; et le code de la morale surnaturelle nous notifie la façon pratique de vivre pour aboutir à cette béatitude sans pareille.

Or, la loi divine a deux tables, et la première contient le Décalogue. Pour avoir le droit d'être éternellement béatifié en la vision de Dieu, il faut nous résoudre à vivre en honnête homme. Il faut davantage sans doute, et des préceptes positifs viennent s'ajouter aux préceptes de la loi naturelle. En vue d'une fin plus haute, ne faut-il pas que les moyens se transposent? Disons même que notre intention morale ne doit plus être seulement d'obéir aux injonctions du devoir prescrit par notre raison, mais d'obéir au Dieu qui nous aime et dont la première volonté est de nous voir exécuter une loi qui est l'expression des exigences mêmes de notre nature, le reflet de la pensée divine sur nous, c'est-à-dire de la loi éternelle. Mais il reste qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'honnêteté et le service de Dieu. La conscience surnaturelle enveloppe la conscience naturelle, tout en la débordant. Elle lui ajoute des prescriptions nouvelles, mais non sans avoir adopté, précisé et fait valoir les premières obligations du devoir raisonnable (1).

Après avoir agrandi la clairvoyance de la conscience, la conscience surnaturelle accentue encore son élan et son

(1) Dans la conscience surnaturelle, la foi tient le rôle que prend la syndérèse (premiers principes de la moralité) dans la conscience naturelle. — Cf. Iª IIªᵉ, q. 61, a. 1 et 3.

impulsion d'action ; car la Foi ne se contente pas de nous fournir la Loi de Dieu, elle fait valoir des motifs singulièrement pressants de la pratiquer.

L'honnête homme qui s'éprend de la beauté du devoir et de la grandeur de la vertu trouve là un stimulant qui vaut d'être admiré, mais qui est loin d'être toujours efficace et entraînant.

Le croyant, lui, ne se trouve pas seul juge de ses actes : sa conscience s'inquiète d'un Dieu qui le regarde, dans une présence immédiate et dans une attention d'amitié qui ne laisse rien échapper. Il n'ignore pas que si cette amitié de Dieu est offensée par la désobéissance à sa Loi, sa justice doit se lever pour frapper l'infidélité. Et chacun de nous sait très bien qu'en face de tentations enjôleuses et de trop pressantes invites au mal, il faut, pour rester honnête homme, le rappel des sanctions de la justice de Dieu ; car ce n'est pas le vague sentiment du devoir qui pourrait endiguer certaines poussées passionnelles, pas plus que le fétu de paille ne saurait arrêter le torrent.

Ainsi, dans la conscience chrétienne, s'affirme une objurgation plus pressante au bien par le simple fait que Dieu est constamment entrevu comme le gardien de l'ordre moral.

Et si ce Dieu entrevu n'est pas seulement le Dieu de la foi « morte » et de la crainte « servile », mais le Dieu de la foi « vive » et de la crainte « filiale », en un mot si Dieu est aimé dans la charité, voici, dans la conscience chrétienne, une impulsion sans précédent pour l'activité morale (1).

La Charité c'est l'amour ; et qu'est-ce que l'amour, sinon la mise en commun des pensées et l'union aussi intime que possible des vouloirs ? Aimant Dieu par la charité, j'entre avec avidité dans tous ses desseins. Toute mon activité ne peut que s'orienter vers Lui dans une fervente

(1) Voir dans un article précédent la différence radicale entre l'état d'âme de la crainte « servile » et l'état d'âme de la crainte « filiale », au point de vue du motif de la moralité (t. III, pp. 255-260).

ardeur de prouver, par tout ce que je fais, combien je l'aime. Est-il possible d'aimer sans être tourmenté du désir de satisfaire toutes les exigences de l'être aimé? Par sa Loi, Dieu me commande en m'aimant, comment ne lui obéirais-je pas, en l'aimant, dans la soumission spontanée et totale?

Or, dans son vouloir d'amour, dont sa Loi est une expression, Dieu me prescrit non seulement la piété, le culte, la fréquentation des sacrements, les œuvres de religion, de pénitence et de charité qui sont en accord avec l'appel à la grâce et à la vie divine, mais il me prescrit encore tous les actes de l'honêteté morale auxquels déjà, sans la foi, ma raison m'astreignait. Je suis destiné à devenir un élu, et déjà je commence ici-bas mon intimité avec Dieu par le goût de mon cœur à me complaire en Lui; mais je n'en demeure pas moins soumis aux difficultés et aux devoirs de ma vie humaine. Je suis esprit et chair, attiré vers l'Infini vivant et poursuivi de désirs finis. J'ai une intelligence à utiliser pour la vérité et un corps à régir, une volonté et une sensibilité à gouverner. Je vis au milieu d'autres hommes avec lesquels je suis en relations d'intérêt ou d'affection. J'ai des tâches à fournir, des responsabilités individuelles ou familiales à porter. J'ai un état de vie qui quotidiennement m'oblige à des besognes assidues et minutieuses. En un mot, j'ai ma très difficile honnêteté morale à assurer dans le conflit des devoirs et des passions dont l'âpreté ne cesse jamais en moi.

Serait-ce parce que je suis appelé à la vie éternelle que je me désintéresserais de la vie présente, quand ce sont les mérites de celle-ci qui me feront gagner la première? Je dois me conduire en enfant de Dieu, mais je ne puis en même temps négliger de me conduire en homme. Au contraire, ma charité demande que cette honnêteté humaine soit par moi pratiquée dans toute sa perfection et dans ses plus délicates exigences. Quand Dieu me demande d'aimer mon prochain par amour pour Lui, est-il possible que je ne rende pas à ce prochain, par amour pour Lui, toute la

justice que je lui dois dans mes paroles ou mes actes, dans mes relations d'intérêt ou mes rapports sociaux? Quand Dieu réclame de moi, en retour du pardon qu'il accorde à mes fautes, quelques privations ou mortifications, est-il possible que dans mes mœurs et l'usage de mes passions j'enfreigne les lois de la tempérance? Quand Dieu m'invite à le prier, à recevoir sa grâce dans les sacrements, à l'honorer d'un culte public, est-il possible qu'en même temps je sois insouciant dans mes devoirs d'état, ne prenant pas à cœur, pour assurer tout leur résultat obligé, mes fonctions, mes occupations, mes responsabilités quotidiennes, individuelles, familiales et sociales?

Un motif supérieur — l'amour de Dieu — vient donc, dans la conscience chrétienne, renforcer l'énergie volontaire pour la pratique de l'honnêteté morale. Ce n'est plus le seul attrait du bien raisonnable qui me le fait rechercher, c'est l'amour de Dieu dont désormais mon cœur est rempli; ce n'est plus uniquement mon bien humain qui est en cause dans ma moralité, c'est mon bien éternel. Que dis-je? c'est le bien même de Dieu, puisque, uni à Lui, sa volonté est devenue la mienne; je ne veux plus que ce qu'il veut, je n'aime plus que ce qu'il aime : mon bien même ne m'apparaît désirable que parce qu'Il le veut, parce qu'Il l'aime et le fait sien.

Dans la conscience de simple honnêteté morale qui vise au bien raisonnable en dehors de tous points de vue surnaturels, c'est la volonté complaisante en ce bien qui met en branle et en exercice toute l'activité morale. Elle applique l'attention de l'esprit au discernement de l'action pratique et développe l'énergie qui assure sa réalisation. Nous l'avons vu plus haut, ce discernement aura toute sa perspicacité, et cette énergie aura toute sa sécurité, à la suite d'une longue accoutumance vertueuse. Pour que l'esprit soit clair à dicter l'action morale à travers la complexité de la vie concrète et malgré le miroitement fallacieux et aveuglant des passions; pour que la volonté soit ferme à refuser toute autre séduction que celle du devoir et à

opter sans atermoiement pour le sacrifice au lieu de la satisfaction, il faut nécessairement que de fortes habitudes aient peu à peu accoutumé les passions à céder le pas à la raison et à se plier au régime de l'obéissance.

Dans la conscience surnaturelle, cette garantie de lumière et de force est l'effet des Dons de Dieu.

Déjà, par la grâce de la Foi, le but dernier de notre moralité nous est montré en la possession de Dieu, et la Loi divine nous est proposée comme la règle suprême de notre action. Déjà, par la Charité, lorsqu'elle nous prend le cœur à vif et le rassasie dans le sentiment de la présence divine, se déploie en nous une efficace et fervente énergie du bien. Mais parce que l'action pratique, par sa particularité même, est loin des lois générales et même de l'intention volontaire la plus ardente, parce qu'elle requiert un discernement immédiat et toujours en éveil, Dieu achève en nous la perfection de sa grâce. Par les vertus « infuses » de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre charité la possibilité de donner sa preuve, de conduire notre vie morale à sa perfection. La prudence « infuse » donne à notre conscience la maîtrise et la sécurité du discernement pratique; les autres vertus « infuses », par l'équilibre qu'elles apportent à toutes nos énergies affectives et volontaires, préviennent les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre conscience et de mettre en échec les impatiences de vertu que nourrit notre Charité (1).

*
* *

La conscience de l'honnête homme et la conscience du chrétien ont donc la même coupe psychologique.

(1) « Oportet quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quod caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. » (Qu. disp. *De Virt. Card.*, qu. un., art. 2.) — Cf. Iª IIªᵉ, q. 65, a. 3. — Sur le rôle des vertus morales « infuses » dans la conscience surnaturelle, voir mon précédent article : « La conscience morale surnaturelle », *La Vie Spirituelle*, t. III, pp. 252 et suiv.

Chez l'honnête homme qui n'est pas croyant, la conscience morale s'affirme par une active et perspicace clairvoyance raisonnable du bien, sous l'impulsion d'un amour énergique qui s'applique à réaliser ce bien. Devenant chrétien et vivant en chrétien, l'honnête homme ne modifie point l'allure intime de sa conscience. Celle-ci reste une clairvoyance au service d'un amour.

Sans doute, le programme de l'activité morale s'agrandit et accroît ses prescriptions, parce que la perfection et la béatitude de l'homme transposent leurs perspectives; mais dans ce programme nouveau, est englobé, précisé et corroboré celui de la morale naturelle. Les actes prescrits à l'honnête homme restent prescrits au chrétien.

Cependant, le motif change : nous aspirons à l'honnêteté de la vie non seulement parce que nous le dicte ainsi la sagesse de notre raison, mais parce que nous y entraîne notre Charité. Dieu nous aime et nous a donné, pour le servir, une nature humaine. Comment ne serions-nous pas avides d'épanouir, en excellence et en beauté, ce premier don de l'Amour Infini ?

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

Saint Joseph et sa Paternité vis-a-vis de Jésus

Ce qu'est cette Paternité

La Paternité de saint Joseph vis-à-vis de Jésus, question délicate entre toutes ! Ecartons toute idée de paternité selon la chair. Mais à côté de la paternité charnelle, il y a la paternité spirituelle ; et cette paternité en esprit convient éminemment à saint Joseph.

Saint Matthieu, dans son Évangile, fait clairement ressortir la conception virginale de Jésus en Marie, quand il nous dépeint le trouble de saint Joseph constatant sa grossesse, quand il nous dit l'intervention de l'ange qui le rassure et lui annonce le mystère (I, 20). La locution de l'ange enjoignant au Saint de s'enfuir en Egypte : *Prends l'enfant et sa mère* (II, 13), est également très significative pour nous faire entendre, saint Jérôme en fait la remarque, que saint Joseph n'est pas le père de Jésus au sens humain du mot.

Saint Luc affirme, lui, la paternité de Joseph vis-à-vis de Jésus. Il nomme à plusieurs reprises Joseph et Marie *les parents de Jésus* ; et, plus nettement encore, *son père et sa mère* (II, 27, 41, 42, — 33). Bien plus, vos lèvres s'ouvrent, ô Marie, et vous dites à Jésus en mentionnant Joseph : *Votre père et moi* (II, 18). Ici ce n'est pas un ange comme plus haut qui parle, c'est vous, ô Marie. La résonance de cette parole en nos âmes les remplit de lumière et d'allégresse (1).

(1) *Elévations sur saint Joseph*, p. 65-67.

Oui, ô Jésus, Joseph est votre père, parce que Marie son épouse est votre mère. La communication des biens et des qualités doit être complète entre les époux. Marie appartenait à Joseph, quand elle est devenue votre mère : dès lors, en germant par l'opération du Saint-Esprit dans son sein virginal, vous avez revêtu un caractère de fils, et cela nécessairement, vis-à-vis de Joseph. Vous êtes, ô Jésus, la fleur et le fruit de la belle et royale virginité de Marie ; mais cette virginité est le bien conjugal de Joseph : comment ne seriez-vous pas son enfant, vous l'enfant de cette virginité? Le virginal mariage de Marie et de Joseph postulait un fruit, et un fruit qui fût du ciel ; il tendait vers vous, ô Fils de Dieu. Fruit céleste donné à ce mariage par le Saint-Esprit, comment ne reconnaîtriez-vous pas Joseph pour votre père ? Il l'est, non par la chair, mais par l'esprit ; il l'est, dit saint Augustin, d'autant plus fermement qu'il l'est plus chastement, *tanto firmius quanto castius pater* (De nupt. et concup., lib. I, 12).

Ainsi ce ne serait pas suffisant de qualifier simplement saint Joseph *le père nourricier de Jésus* ; car un serviteur fidèle pourrait être un excellent nourricier ; or, dans la Sainte Famille, Joseph n'est pas un serviteur, c'est le chef. Il n'est point père *par voie d'adoption* ; car l'adoption a pour objet un étranger ; et Jésus, fils de Marie son épouse, n'était pas un étranger pour saint Joseph. Il est père *par communication,* mais vrai père, cette communication étant complète et absolue, résultant de la nature des choses, voulue du Père céleste, voulue de Marie.

Faites attention, dit saint Augustin : Jésus peut être appelé à bon droit le fruit du mariage virginal de Marie et de Joseph ; il est donné, non pas séparément à Marie, mais à elle et à son époux conjointement ; il leur est donné pour être leur bien commun. « Le Saint-Esprit, faisant son lit de repos dans la justice de l'un et de l'autre, donne à tous les deux un fils ; s'il le donne par Marie, ajoute le saint Docteur, c'est que la fonction de la maternité appartient à la femme, mais son intention est qu'il naisse pour son mari comme pour elle. *Spiritus Sanctus, in amborum justitia requiescens, ambobus dedit filium ; sed in eo sexu quem parere decebat, operatus est hoc quod etiam marito nasceretur* » (Sermo LI, De conc. Mat. et Lucæ). On ne peut rien énoncer de plus catégorique et de plus fort. Il semblerait même que ce n'est pas assez de dire que Joseph est père de

Jésus *par communication* ; il faudrait aller jusqu'à dire qu'il l'est *par un don direct du Saint-Esprit.*

La glorieuse Vierge conçut le Verbe de Dieu, parce que « le Saint-Esprit descendit sur elle et le Très-Haut la couvrit de son ombre » (Luc, I, 35). Semblable intervention eut lieu pour saint Joseph, quand il fut élevé à la sublime dignité de père du Verbe incarné. Le Saint-Esprit mit son âme en harmonie avec cette fonction transcendante; et Dieu le Père le rendit participant à son éternelle paternité. A ce fils de David, il créa un cœur de père pour celui qu'il engendre avant tous les temps comme Dieu et qu'il engendra dans le temps comme Homme-Dieu. Et, de son côté, le Verbe incarné prit pour Joseph le cœur d'un fils tendre et soumis. Ainsi la paternité de Joseph eut-elle toute sa vérité : il en eut l'âme, il en exerça les droits, il en remplit les devoirs.

Comment Joseph exerça son office de père.

L'ange, en faisant révélation à Joseph du mystère accompli en sa sainte épouse, lui reconnaît formellement un droit paternel sur l'enfant qui va naître; il lui délègue même, au nom de Dieu, l'exercice de ce droit. « Cet enfant, lui dit-il, tu l'appelleras Jésus, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés » (Mat., I, 21). Imposer un nom à un nouveau-né entre dans la fonction du père; saint Joseph est chargé de cette fonction vis-à-vis de Jésus. Seulement, comme l'enfant vient du ciel, le nom vient du ciel; et c'est le Père éternel qui le donne, mais par les lèvres de Joseph son représentant sur la terre.

A Marie aussi il fut dit : « Tu l'appelleras Jésus » (Luc, I, 23). Nous voyons, par la Sainte Écriture, que les mères, Lia et Rachel par exemple, interviennent dans l'imposition du nom de leurs enfants. Il suffisait donc que Marie imposât à son Fils divin le nom sacré de Jésus. Mais le Père céleste voulut qu'il fût imposé concurremment par elle et par Joseph, comme pour relever l'autorité de celui-ci au niveau de celle de Marie, comme pour affirmer sa vraie paternité.

Joseph, au jour de la Circoncision, dit donc de l'enfant, simultanément avec Marie : « Son nom est Jésus. » Joseph est l'homme du silence : l'Évangile ne rapporte pas de lui une

seule parole. Mais il a dit : Jésus ! Et cela suffit. Après lui nous redisons tous : Jésus. Jusqu'à la fin des âges, tous les sauvés répéteront : Jésus. En disant Jésus, Joseph a tout dit. Il a dit le mot qui éclaircit tous les mystères, qui rassure toutes les âmes ; le mot dont l'humanité vit et vivra jusqu'à la consommation des siècles.

Mais ici une question se pose (1) : faut-il affirmer avec de pieux auteurs que Joseph ait été le ministre de la circoncision vis-à-vis du Verbe incarné, que ce fut lui qui fit couler avec le couteau rituel les premières gouttes du sang divin ? Nous estimons ce sentiment très probable : c'était le père de famille qui assumait l'office religieux de circoncire les enfants ; on ne peut supposer qu'une main profane quelconque se soit portée sur Jésus pour lui imposer la marque caractéristique des enfants d'Abraham ; seule la main de Joseph avait autorité et grâce pour une telle fonction. Il ne recula pas à la remplir, encore qu'elle se présentât à lui comme très douloureuse. En cette circonstance mémorable, il imita et dépassa la foi héroïque, le courage surhumain, l'obéissance sublime d'Abraham levant le bras sur Isaac pour l'immoler. Il le faut, ô Joseph, vous faites fonction de père vis-à-vis de cet Enfant destiné à être notre victime : prenez le couteau qui doit le circoncire, faites couler son sang rédempteur, consacrez-le, par cette effusion et par le nom de Jésus dont elle réalise la vérité, à Dieu tout-puissant dont il rétablit la gloire et à l'œuvre de notre salut qu'il doit mener à terme. Et saint Joseph accomplit son office voulu d'en-haut : son cœur palpite d'émotion, mais sa main ne tremble pas.

O grand Saint, que vous êtes divinement beau, la bouche illuminée et parfumée par le saint nom de Jésus et les mains ornées des premières gouttes de son sang comme de perles d'un prix inestimable !

Le rôle de Joseph durant les trente années de la vie cachée

Le Fils de Dieu, venant du ciel sur la terre, y parut comme un orphelin, un abandonné, qui n'a pas de défense.

« Il est vrai, dit Bossuet, qu'il a un père dans le ciel ; mais

(1) *Elévations*, p. 103-104.

à voir comme ce père l'abandonne, il semble qu'il ne le connaît plus. Il s'en plaindra un jour sur la croix, lorsque l'appelant son Dieu et non son père : « Et pourquoi, dira-t-il, m'abandonnez-vous? » Ce qu'il a dit en mourant, il pouvait le dire dès sa naissance, puisque, dès ce premier moment, son Père l'expose aux persécutions et commence à l'abandonner aux injures. Tout ce qu'il fait en faveur de ce Fils unique pour montrer qu'il ne l'oublie pas, du moins ce qui paraît à nos yeux, c'est de le mettre en garde d'un homme mortel qui conduira sa pénible enfance ; et Joseph est choisi pour ce ministère. Que fera ici ce saint homme? Qui pourrait dire avec quelle joie il reçoit cet abandonné, et comme il s'offre de tout son cœur pour être le père de cet orphelin? Depuis ce temps-là, chrétiens, il ne vit plus que pour Jésus-Christ ; il n'a plus de soin que pour lui ; il prend pour ce Dieu un cœur et des entrailles de père ; et ce qu'il n'est pas par nature, il le devient par affection (1). »

Mais la vie de Joseph, au service de l'Enfant-Dieu, devient une vie de traverses continuelles et d'angoisses crucifiantes. Au moment de la naissance de ce Fils du Très-Haut, il ne trouve pour abri qu'une étable ; après cette naissance, le voilà réduit à s'enfuir en Egypte. « Représentez-vous, dit Bossuet, ce que c'est qu'un pauvre artisan, qui n'a point d'autre héritage que ses mains, d'autre fonds que sa boutique, ni d'autre ressource que son travail. Il est contraint d'aller en Egypte et de souffrir un exil fâcheux, et cela pour quelle raison? Parce qu'il a Jésus-Christ avec lui. Cependant croyez-vous qu'il se plaigne de cet enfant incommode, qui le tire de sa patrie et qui lui est donné pour le tourmenter? Au contraire, ne voyez-vous pas qu'il s'estime heureux de souffrir en sa compagnie, et que toute la cause de son déplaisir, c'est le péril du divin Enfant qui lui est plus cher que lui-même ? (2) »

Ajoutons que son immense et ineffable consolation en ces conjonctures fut de protéger et de défendre si bien la sainte Enfance qu'il la mit en sûreté contre tous les périls. Il sut la soustraire aux fureurs homicides d'Hérode en Egypte et aux inquisitions d'Archélaüs fils d'Hérode à Nazareth. Ah ! que d'ac-

(1) Bossuet, *Panégyrique de saint Joseph,* seconde partie, au commencement.

(2) *Même Panégyrique,* seconde partie, à la fin.

tions de grâces, ô Joseph, nous avons à vous rendre pour avoir ainsi sauvegardé Jésus notre Sauveur ! Combien nous aimons, avec saint Bernardin et saint François de Sales, nous représenter le saint Enfant, qui entoure votre cou de ses petits bras, qui vous comble de ses caresses, vous, son défenseur si vigilant, et, disons-le avec Marie, vous, son si bon père ! Ah ! Défendez les membres de Jésus, comme vous avez défendu Jésus lui-même ; sauvez en particulier les enfants chrétiens, si menacés dans leur âme. Suscité pour sauver le Sauveur des âmes, vous avez reçu puissance pour sauver les âmes (1).

Nous ne nous arrêtons pas à l'épisode de Jésus perdu à Jérusalem, puis retrouvé au Temple ; épisode si plein de mystère, mais qu'il n'entre pas dans notre plan d'expliquer. Nous notons seulement combien profondément « les parents de Jésus », Joseph et Marie, nous y apparaissent unis dans la peine d'abord, puis dans la joie : c'est bien le même cœur en ces deux poitrines saintes. L'épisode se termine par ces mots : « Il descendit avec eux, et il vint à Nazareth, et il leur était soumis » (Luc, II, 51). *Il leur était soumis.* L'acte momentané d'indépendance de Jésus, motivé par des raisons très hautes, fait ressortir cette soumission du Fils de Dieu à ses créatures qui donne le frisson et qui couvre d'un voile de silence ses trente premières années.

L'Évangile ajoute : « Et Jésus profitait en sagesse et en âge et en grâce, devant Dieu et les hommes » (52). *Il profitait en sagesse* : c'est-à-dire il faisait paraître avec une clarté croissante les rayons de sa sagesse. Il profitait ainsi *devant Dieu* : c'est-à-dire il cherchait la gloire de son Père par cette manifestation. Il profitait aussi *devant les hommes* ; ils étaient mis à même de recueillir quelque chose de cette irradiation, mais ils ne pouvaient remonter jusqu'à la source secrète, pour eux Jésus n'était que « le fils de Joseph ». Quant à Marie qui « conservait en son cœur tout ce qui se rapportait à lui » (51), quant à Joseph, ils buvaient les rayons et remontaient à la source. C'est proprement pour eux que la Sagesse éternelle se dévoilait.

Nazareth nous représente l'humble travail quotidien de Jésus sous la direction de Joseph dans la plus parfaite obéissance qui fût jamais ; et ce spectacle confond notre orgueil. Il régnait dans la Sainte Famille une très ardente et continuelle

(1) *Elévations sur saint Joseph*, 75.

prière, avec un saisissement d'âme et un silence d'adoration. Mais n'y avait-il pas à certains moments des entretiens ? Qui nous dira ce qu'étaient les entretiens de Nazareth ? Doux, sans contrainte, adaptés à l'âge du Sauveur, où se jouait sa divine sagesse. Admirons ces entretiens, qui sont restés le secret de Marie et de Joseph. Si nous sommes impuissants à les pénétrer, au moins délectons-nous à y penser.

(A suivre.)

D. Bernard Maréchaux, O. S. B.
Abbé de la Cong. Olivétaine.

La vie mystique et ascétique de Jeanne d'Arc

Jeanne d'Arc a été jetée, comme on sait, dès l'âge de dix-sept ans, dans la vie la plus agitée, la plus tumultueuse, la plus absorbante qui soit, celle des camps. Ce n'était apparemment pas une vocation à la vie contemplative que celle de Jeanne d'Arc, cependant elle n'a pas laissé de consacrer chaque jour et chaque nuit des heures entières à la prière, à l'oraison. Elle a été incontestablement l'une des saintes les plus contemplatives qui aient jamais existé, l'une de celles à qui s'applique le plus adéquatement la célèbre parole de saint Paul : *Nostra autem conversatio in cœlis est.* Les relations quotidiennes et constantes de Jeanne d'Arc avec ses Voix sont la particularité la plus caractéristique de sa vie mystique. C'est pourquoi l'un des historiens catholiques les plus érudits et les plus versés dans l'hagiographie, le P. Denifle, a pu écrire : « Il faut reconnaître qu'on chercherait en vain dans les vies des Saints des apparitions aussi fréquentes que celles de Jeanne, se produisant en quelque sorte à son appel (1). »

Rien n'est plus exact. Il ne faudrait pas se persuader que Jeanne d'Arc n'a eu aucun mérite, aucune participation, même passive, dans les phénomènes surnaturels qui ont caractérisé sa vie mystique. Ses visions, sa vocation, sa mission, ses révélations, quoiqu'elles aient été des grâces absolument gratuites, ne lui ont cependant pas été imposées du dehors comme les éclairs et les coups de tonnerre que nous ne pouvons pas ne

(1) *Le Procès de Jeanne d'Arc et l'Université de Paris,* p. 11.

pas voir, ne pas entendre. Jeanne d'Arc a été fidèle à sa vocation, elle a été attentive aux visites de l'Esprit, elle préparait son âme à la contemplation par des prières vocales, par des confessions fréquentes, par des communions ferventes, par le recueillement, l'amour de la solitude, les jeûnes et la mortification. En un mot, elle a coopéré à la grâce. Comment, dans une certaine mesure, elle s'est préparée à sa vocation et s'en est rendue digne, comment elle lui est demeurée fidèle, l'analyse de quelques principales circonstances et périodes de sa vie peut nous le faire comprendre.

*
* *

Tous les témoins du procès de réhabilitation ont répété à l'envi que Jeanne, dès son plus jeune âge, était exceptionnellement fervente (1). La maison paternelle, les pèlerins à Domremy peuvent encore aujourd'hui s'en rendre compte, était contiguë à l'église et séparée seulement du sanctuaire par le cimetière. On sait qu'autrefois les corps des chrétiens étaient invariablement inhumés autour des églises aussi près que possible de l'autel. Les seigneurs possédaient même leurs tombeaux dans des chapelles intérieures. Autour du cimetière s'étendait le village. Le tabernacle était donc le principe de vie près duquel se groupaient, comme autant de ruches, les chaumières des laboureurs. A Domremy, non loin et en face de l'église, dans une île entourée par deux bras de la Meuse, se dressait un petit château fort aujourd'hui détruit. En cas d'attaque ou simplement à l'approche des bandes, les paysans s'enfermaient précipitamment, eux et leurs bestiaux, dans l'île et le

(1) Les principales sources pour la biographie de Jeanne d'Arc sont : *Le Procès de condamnation* (éd. Quicherat) et *Le Procès de réhabilitation* (voir l'excellente étude des PP. Balme et Belon). Les meilleures chroniques sont : *Le journal du siège d'Orléans* (éd. Charpentier et Cuissard) et la *Chronique de la Pucelle* (éd. Vallet de Viriville). On a contesté la valeur des attestations contenues dans *Le Procès de réhabilitation*, en prétendant les subordonner à l'autorité plus grande du *Procès de condamnation*. M. U. Chevalier a répondu avec raison que la bonne foi des inquisiteurs et des témoins au procès de réhabilitation était incontestablement supérieure à celle des juges de Jeanne. Toutes les chroniques concernant Jeanne d'Arc, favorables ou défavorables, contiennent des exagérations ou des inexactitudes.

château. Un des meilleurs historiens de Charles VII, Thomas Basin, qui décrit les faits en victime et par conséquent en témoin compétent, rapporte que les troupeaux, lorsqu'ils entendaient la cloche de l'église sonner le tocsin, se précipitaient d'eux-mêmes, tête baissée et au galop, vers l'enclos qui leur était réservé (1). Jeanne a témoigné devant ses juges avoir plus d'une fois aidé à faire rentrer les bestiaux dans l'île.

Les troupeaux, le pâturage, quelques chaumières, un château, une église, c'était toute l'existence, au moyen âge. Jeanne d'Arc connut évidemment de très bonne heure les chemins des prés et du château, mais elle connut mieux encore le chemin de l'église. Elle ne gardait pas habituellement, ainsi qu'on l'a trop souvent répété, les agneaux et les moutons. Elle demeurait d'ordinaire à la maison; elle était une enfant intérieure, aidant sa mère dans ses occupations ménagères (2). Aussitôt que ses travaux domestiques lui laissaient un moment de loisir, elle se glissait furtivement à l'église. Un prêtre, Henri Arnolin, qui l'avait connue à Domremy et l'avait plusieurs fois confessée, témoigne l'avoir vue fréquemment et longuement prier dans le sanctuaire. Tantôt elle se prosternait devant le crucifix, le front jusqu'à terre, selon les mœurs du temps; le plus souvent elle se tenait les mains jointes, le visage levé et les yeux fixés sur Jésus en croix ou la bienheureuse vierge Marie. Le prêtre qui rapportait ces détails trente ans plus tard, se souvenait sans doute avoir été profondément impressionné par le spectacle de cette enfant de dix ans priant dans une attitude voisine de la contemplation et de l'extase (3).

Jeanne d'Arc passa les premières années de sa jeunesse près du foyer domestique, à l'ombre du clocher de l'église. Elle semble avoir été la préférée de sa mère. Tandis que le père, les

(1) « Cum boves et jumenta aratoria ab aratro solverentur audientes speculatoris signum, illico, absque ductore ad sua tuta refugia, ex longo assuefactione edocta, cursu rapido velut exterrita circurrerent, quod et porci similiter facere consueverant. » (Thomas Basin, *Histoire de Charles VII*, liv. I, ch. x.)

(2) « Addens quod, dum esset in domo patris, vacabat circa negotia familiaria domus, nec ibat ad campos cum ovibus et aliis animalibus... » (*Procès*, t. I, p. 51.)

(3) « Dum erat in ecclesia... aliquando habebat manus junctas et fixas insimul, ac vultum et oculos erigendo ad crucifixum aut ad beatam Mariam... » (*Procès*, t. II, p. 459.)

frères et la sœur ainée allaient aux champs, toutes deux, la mère et la fille cadette travaillaient, causaient, priaient ensemble à la maison. Isabelle Romée, mère de Jeanne, était très pieuse. Comme les meilleurs chrétiens du temps, elle avait voué une dévotion très spéciale aux pèlerinages. Elle avait très probablement effectué le pèlerinage de Rome, d'où son nom de Romée, et elle ne devait pas tarder à se rendre au grand pardon du Puy-en-Velay. Les pèlerins, en traversant les provinces, ne manquaient pas de visiter les sanctuaires d'importance même secondaire. Le pèlerinage a été et demeure encore l'une des formes les plus importantes de la dévotion chrétienne. Il n'est pas autre chose que le culte, le culte local des saints. Isabelle Romée, qui avait accompli les grands pèlerinages et les moindres, devait être très renseignée sur les légendes des saints. Elle les contait à sa petite fille tout en veillant aux soins du ménage ou en filant la quenouille. Elle lui apprenait en même temps les dogmes et commandements de la religion. Jeanne a affirmé à ses juges avec une insistance singulière : « J'ai appris de ma mère *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo*, et je n'ai reçu ma croyance de nulle autre part que de ma mère. » Ce serait donc de sa mère seule, que Jeanne aurait tenu ses prières, son catéchisme et toutes les histoires ou légendes des apôtres et des saints. Il n'est pas douteux cependant que la petite fille n'ait assisté aux instructions et aux prônes du curé, des prêtres de passage. Mais comme les juges de Rouen s'efforçaient de lui faire avouer qu'elle avait été initiée aux pratiques de la sorcellerie par quelques vieilles mégères, elle a répondu qu'elle avait reçu sa croyance de sa mère seule, le curé, cela va sans dire, étant excepté (1).

Dès l'âge de dix ans, Jeanne avait si bien mis à profit les leçons et exemples de sa mère qu'elle la surpassait en dévotion. Comme elle ne pouvait accomplir de grands pèlerinages, elle en faisait de petits. Chaque samedi, par les hauteurs boisées qui dominent l'immense vallée de la Meuse et couronnent

(1) Les juges n'en ont pas moins conclu dans le réquisitoire : « Quae Johanna in juventute non fuit edocta nec instructa in credulitate nec primitivis fidei ; sed per aliquas vetulas mulieres assuefacta et imbuta ad utendum sortilegiis, divinationibus et aliis superstitiosis operibus sive magicis artibus... » (*Procès*, t. I, p. 209.) — La prétendue impartialité du *Procès de condamnation* est prise en flagrant délit de calomnie dans bien d'autres cas semblables.

Domremy, elle se rendait à l'ermitage de Notre-Dame de Bermont, situé à l'orée de la forêt. Elle y portait des cierges qu'elle allumait devant la statue miraculeuse de la Madone. Elle allait aussi, quoique moins souvent, à Maxey, dont l'église était dédiée à sainte Catherine ; elle y priait longuement devant la statue de la sainte. Maxey est situé de l'autre côté de la Meuse, dans la vallée. Jeanne revenait par Greux à Domremy, et elle ne manquait de faire encore visite à l'église de son village. On y conserve encore, fixé au premier pilier de droite, une statue de sainte Marguerite qu'elle aurait fréquemment vénérée, ainsi que le bénitier où elle mouillait, en entrant et en sortant, sa main virginale. Tous les biographes de Jeanne ont soigneusement relaté qu'elle aimait le son des cloches, qu'elle ne manquait aucun des offices ; qu'elle récitait à genoux, où qu'elle fût, l'angélus, qu'elle s'attristait de constater trop souvent la négligence du marguiller. Elle le gourmandait et lui promettait ingénûment des offrandes s'il voulait être plus exact à sonner complies (1). Elle lui confiait encore qu'elle eût voulu posséder beaucoup d'argent pour faire dire des messes. L'un des laboureurs de Greux, Colin, déposait devant les inquisiteurs qu'il se souvenait s'être moqué autrefois de Jeanne avec des jeunes gens du village, la raillant sur son excessive dévotion. Les jeunes paysans sont d'ordinaire des esprits forts qui se moquent volontiers de la piété des filles, ils se rencontrent sur ce point avec certains grands esprits critiques, disciples de Rabelais, de Voltaire et de Diderot.

Une critique plus importante sur Jeanne enfant que celle des gars du village était formulée par le curé même de Domremy. L'excellent prêtre estimait lui aussi que Jeanne était trop pieuse. Il concevait des inquiétudes au sujet de la ferveur excessive de cette enfant qui allait devenir jeune fille. Et il est vrai que Jeanne était exceptionnellement, extraordinairement pieuse. L'ensemble des réponses données par les témoins ne laissent place à aucun doute sur ce sujet ; jamais, de mémoire

(1) C'est le marguillier lui-même, *matricularius*, qui rapporte ce fait : « Dum ipse testis non pulsabat completorias, ipsa Johanna eumdem testem causabat et vituperabat, dicendo quod non erat bene factum ; et ipsa Johanna tunc promiserat eidem testi dare lanas, ad finem ut diligentiam haberet pulsandi completorias » (*Procès*, t. II, p. 413).

d'homme, on n'avait vu à Domremy une fille aussi dévote (1). Hauviette, son amie préférée, avait entendu le curé dire publiquement qu'elle se confessait trop souvent. Les mauvais plaisants avaient donc beau jeu de la taquiner sur sa dévotion, et Jeanne, qui plus tard devait répondre avec tant de présence d'esprit aux juges de Poitiers et de Rouen, en était réduite à garder le silence, à rougir de confusion et à se réfugier précipitamment à l'abri du foyer paternel.

Mais si la fille de Jacques d'Arc était extrêmement dévote, elle était également laborieuse, complaisante et charitable. Par suite, dans les deux villages de Domremy et Greux, « tout le monde l'aimait ». D'une nature sensible, elle se montrait très pitoyable aux malheureux. Elle visitait les malades, les consolait, donnait l'aumône aux pauvres, selon ses moyens. Et déjà, la charité chrétienne, qui est surnaturelle, élevait Jeanne à des sentiments vraiment héroïques. Lorsque la place faisait défaut dans la pauvre chaumière, elle intercédait avec insistance pour qu'on donnât néanmoins l'hospitalité aux pauvres de passage. Si on ne l'eût empêchée, elle leur eût cédé son lit pour aller coucher sur la paille dans la grange ou le four. Ainsi se manifestait la magnanimité sublime de celle qui devait déclarer plus tard : Je suis venue pour la consolaction des malheureux.

Dès l'âge de douze ans, l'amour de la solitude et du recueillement s'accrut chez Jeanne. Elle ne sortait plus, si ce n'est pour les travaux nécessaires ; elle n'allait plus avec ses compagnes composer des rondes en se donnant la main et danser en chantant autour du *beau may* dans le Bois chenu. Elle consacrait toutes ses heures libres à la prière dans l'église. Elle joignait à ses oraisons des préoccupations patriotiques.

De nos jours les meilleurs historiens ont parfaitement exposé comment au moyen âge le patriotisme se confondait avec le

(1) « Non erat sibi similis in dicta villa... ; non erat melior in duabus villis » (*Procès*, t. II, pp. 396 et suiv.). Domrémy et Greux sont deux villages jumeaux si proches l'un de l'autre qu'ils n'en forment pour ainsi dire qu'un seul.

(2) « Non enim videbatur per viam, sed stabat in templo, orando; non tripudiabat, ita quod saepe ab aliis juvenculis et aliis causabatur... » (*Procès*, t. II, p. 427). Jeanne affirmait, de son côté, qu'elle ne se souvenait pas avoir dansé autour de l'arbre des fées depuis l'appel des voix (*Ibid.*, p. 68).

mysticisme chrétien. Le patriotisme, n'ayant pas été laïcisé, ne s'était pas différencié du sentiment religieux. C'est parce qu'ils n'avaient pas remarqué qu'alors religion et patriotisme c'était tout un, que certains prétendus savants avaient nié l'existence du patriotisme au moyen âge. En particulier les grands pèlerinages français, ceux du Mont Saint-Michel. de Sainte-Catherine de Fierbois, de Notre-Dame du Puy-en-Velay, étaient des manifestations nationales en même temps que religieuses. Les prédicateurs exhortaient publiquement les pèlerins à prier pour le royaume. Dans les processions les plus solennelles on tournait la statue de Notre-Dame face aux ennemis et les milliers de pèlerins la suppliaient avec larmes d'obtenir, d'impétrer de Dieu la victoire et la paix. Isabelle Romée, qui avait participé plus d'une fois à ces invocations populaires si profondément émouvantes, avait appris à sa fille à prier pour le royaume autant et plus que pour elle et sa famille; elle lui avait enseigné indistinctement le patriotisme avec la religion. La séparation de l'Église et de l'État est une conception moderne qu'il ne faut point, sous peine d'anachronisme, reporter au moyen-âge. Le royaume de France n'était pas considéré comme distinct de l'Église, il en était partie intégrante; prétendre le détruire, c'était détruire en grande partie la chrétienté. Telle était la croyance des fidèles les plus éclairés, des pèlerins, d'Isabelle Romée. La mère expliquait à sa fille que le royaume de France était sacré, que le véritable roi en était le Seigneur Jésus, que le dauphin Charles ne tenait le royaume *qu'en commende*. Le mysticisme de Jeanne fut donc dès l'origine essentiellement patriotique.

Les habitants de Domremy, Siméon Luce l'a prouvé, étaient d'ailleurs fort bien renseignés sur les événemeuts politiques. Ils savaient les victoires des Anglais, la folie de Charles VI, les trahisons successives et les déportements scandaleux de la reine Isabeau de Bavière, la faiblesse du dauphin Charles, les divisions des Priuces, les ambitions du duc de Bourgogne, les atrocités et les pilleries commises par les bandes; en un mot la grande pitié du royaume de France. Et si, malgré toutes ces calamités, ils ne désespéraient pas du salut du pays, c'est qu'ils comptaient moins sur la puissance des armes que sur l'intervention de Dieu et tout particulièrement sur l'intercession de la très sainte Vierge Marie. Le culte de la virginité chrétienne éminemment représentée par la Vierge-mère avait pris le plus

grand essor en France. Le dogme de l'Immaculée Conception s'imposait universellement. Le peuple attribuait à la virginité chrétienne des prérogatives surnaturelles, comme de déjouer les tentatives de l'esprit malin ou les attaques de la licorne, animal fabuleux et symbolique. Tous ces sentiments de mysticisme, de patriotisme, de vénération pour la virginité, avaient inspiré au peuple cette prophétie étonnante : Que la France perdue par une femme devait être sauvée par une vierge. Dans les villages de Lorraine, cette prophétie était bien connue, et Jeanne dès les débuts de sa mission s'en autorisa pour faire accepter plus aisément son intervention (1). La Providence, qui ordonne toutes ces choses progressivement, avait voulu que la venue de la libératrice fût préparée par l'attente des Français fidèles.

De son côté, Jeanne, que nous avons vue si secourable aux misères humaines, si prompte à l'héroïsme dans la charité, était profondément émue par le récit des malheurs effroyables subis par les provinces envahies. La France devenait de plus en plus chaque jour un immense champ de bataille sur lequel les compagnies anglaises et bourguignonnes s'abattaient comme des bandes d'oiseaux de proie. Le siège de Vaucouleurs ayant été entrepris par les chefs bourguignons, les habitants de Domrémy jugèrent prudent de recourir à l'évacuation et de se retirer à Neufchâteau. Jeanne poussa devant elle sur la grand'route le troupeau de la maison. Elle fut témoin de scènes déchirantes. Quelques jours plus tard, les habitants de Domremy purent apercevoir, le soir à l'horizon, une lueur rouge semblable à une aurore : c'était une partie de leur village qui flambait. Quand ils revinrent, après le passage des bandes, l'église même avait été la proie des flammes. Jeanne, qui aimait tant son église, dut aller entendre désormais la messe à Greux.

Il ne faudrait pas cependant exagérer l'influence de ces événements sur la vocation de Jeanne d'Arc. Quicherat et Siméon Luce ont imaginé que sa première vision avait été occasionnée

(1) C'est surtout à Vaucouleurs, dès les débuts de sa mission, que Jeanne s'est autorisée de cette prophétie : « Nonne alias dictum fuit quod Francia per mulierem desolaretur et postea per virginem restaurari debebat? » (*Procès*, t. II, p. 444). « Nonne audistis quod prophetizatum fuit quod Francia per mulierem deperderetur et per unam virginem de marchiis Lotharingiae restauraretur ? » (*Ibid.*, p. 447).

par l'ébranlement moral résultant de l'invasion bourguignonne (1). Ils ont supposé *a priori* qu'une telle révélation devait être déclanchée par une sorte de cataclysme. Tout ce que nous savons de la vie des mystiques et des saints nous prouve que les premières révélations se produisent plus simplement, plus suavement que les incroyants ne sont portés à le croire d'après leurs idées préconçues. Au sujet de cette première vision, rapportons-nous exclusivement au récit de Jeanne, lequel, est-il besoin de le dire ? est la sincérité même (2). Elle allait avoir bientôt treize ans. Par un jour d'été, vers midi, se trouvant dans le jardin de son père, elle entendit une voix provenant à sa droite, du côté de l'église ; en même temps elle perçut une vive lumière de ce même côté. Elle était à jeun, n'avait rien pris depuis la veille. Elle eut grand'peur, ne put distinguer qui lui parlait. Les jours suivants, la voix s'étant fait entendre de nouveau, elle se familiarisa et reconnut saint Michel (3). L'archange lui recommanda dans les premières apparitions d'être une jeune fille vertueuse et parfaite. Dans la suite il lui révéla qu'elle était la vierge appelée à sauver le royaume de France perdu par une femme. Tels sont les faits dans leur simplicité historique. Plus tard, les chroniqueurs ont imaginé que tout d'un coup saint Michel était apparu, armé de pied en cap, à la Pucelle et qu'il lui avait révélé toute l'étendue de sa vocation. En réalité, les visions de Jeanne d'Arc furent progressives. Elle a entendu des Voix, elle a su que saint Michel lui parlait parce que l'archange s'est nommé à elle. La première fois elle s'est troublée et n'a pas très bien compris. Même plus tard, lorsqu'elle ne se trouve pas dans le silence de la solitude, elle ne saisit pas distinctement le sens des paroles qui lui sont adressées. C'est pourquoi elle répond à ses juges que si elle était dans une

(1) « Tout me porte à croire, écrit Quicherat, qu'elle y fut préparée (à sa première vision) par quelque chose d'extraordinaire survenu dans le pays qu'elle habitait » (*Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 1). L'auteur suppose que cet événement « extraordinaire » fut l'invasion bourguignonne de 1425. Mais il est fort probable que les premières visions datent de 1424.

(2) Nous croyons avoir démontré dans la *Revue pratique d'apologétique* (avril-mai 1920) que le récit de Perceval de Boulainvilliers doit être interprété symboliquement et non littéralement.

(8) « Quam postquam audivit trina vice, cognovit eam esse vocem angeli » (*Procès*, t. I, p. 216).

forêt elle entendrait bien les Voix venant à elle (1). Il semble que, de même qu'un aveugle de naissance qui recouvre la vue doit s'habituer à la lumière, ainsi Jeanne ait dû accoutumer son ouïe à entendre les Voix divines. Une sorte de sens nouveau, spirituel, se développait en elle.

Dès lors, les Voix la visitent presque tous les jours, au moins trois fois la semaine. Ce n'est plus seulement saint Michel, c'est sainte Catherine et sainte Marguerite qui la préparent à sa mission. Saint Michel, l'archange des combats, qui avaient précipité, *trébuché* Satan du ciel en enfer ; sainte Catherine, qui par la sagesse de ses réponses avait confondu l'aréopage des philosophes païens chargé de la convaincre; sainte Marguerite, la vierge martyre qui avait supporté sans faiblir le supplice des torches enflammées ; ces personnages célestes qui étaient des plus vénérés au XVe siècle, étaient parfaitement et providentiellement choisis pour faire accomplir à Jeanne son noviciat. Car c'est une sorte de noviciat divin qu'elle commença sous la direction de l'archange et et des saintes. Jeanne n'entendait pas seulement leurs voix, elle les voyait distinctement, percevait leur odeur, les embrassait (2). Quand elles s'éloignaient, elle se prenait à pleurer et souhaitait d'être emportée avec elles. Dans ces entretiens familiers et célestes, les saintes la conseillaient, la réprimandaient, la dirigeaient, lui apprenaient à confesser ses moindres imperfections.

Les années de probation de Jeanne d'Arc durèrent de treize à dix-sept ans environ. Elle prononça ses vœux, ou du moins son vœu de virginité, dès les débuts des apparitions. Ce vœu revêtait une importance toute particulière chez celle qui, pour répondre à l'appel de la France, devait être éminemment la Pucelle. Le peuple n'eût pas admis que la personne qui venait le sauver au nom de Dieu et de la Vierge Marie ne fût pas elle-même une vierge. D'ailleurs le célibat est, particulièrement chez les femmes, la première condition ordinaire d'une mission surnaturelle. En émettant le vœu de virginité perpétuelle, la jeune

(1) « Dixit praeterea quod si ipsa esset in uno nemore, bene audiret voces venientes ad eam » (*Procès*, t. I, pp. 52 et 216).

(2) « Interroguée s'elle baisa ou accola oncques sainctes Katherine et Marguerite : respond, elle les a accolez toutes deulx... Interroguée se ilz fleuroient bon, respond : « Il est bon à savoir et sentoient bon » (*Procès*, t. I, p. 186).

fille chrétienne entre d'un pas décisif dans la voie de l'héroïsme et de la sainteté. Jeanne prononça ce vœu, en présence des anges, entre les mains de sainte Marguerite. Elle s'était procuré, non sans peine, un anneau doré, dont la substance était de laiton ; cet anneau fut touché, consacré par les saintes; il portait gravés les deux noms *Jhesus, Maria.* Jeanne le porta toujours au doigt, elle le considérait fréquemment avec vénération et reconnaissance, elle l'eût gardé jusqu'à la mort inclusivement, si ses juges ne le lui eussent volé.

D'après une des réponses de Jeanne au procès, nous devons conclure qu'elle ne s'ouvrit de sa vocation à personne, pas même à son curé (1). Plus les projets sont magnanimes, et plus pour réussir ils doivent demeurer secrets. La mission de Jeanne d'Arc s'est donc élaborée dans le secret de ses visions. C'est à peine si quelques flammes échappées, quelques lueurs extérieures, ont pu faire soupçonner l'intensité, l'incandescence du foyer intérieur qui couvait dans l'âme de la jeune fille. Presque chaque jour, l'archange et surtout les saintes lui *récitaient* la grande pitié qui était au royaume de France. La fille du laboureur de Domremy était douée à la fois d'aptitudes contemplatives, idéalistes, et d'un bon sens solide, positif, éminemment pratique. Elle voyait fréquemment, sur la grand'route qui traversait le village, passer les hommes d'armes. Elle apprenait, par les récits contés à la lumière du foyer, les victoires anglaises et bourguignonnes. En imagination, elle se voyait chevauchant à la tête des troupes, les menant au combat, faisant reculer les ennemis, jusqu'au-delà des marches de Lorraine. Toute une épopée se déroulait devant ses yeux, exaltant son imagination, son courage et toutes ses facultés. Mais lorsque ce feu s'éteignait la laissant dans la tiédeur et une demi-obscurité, Jeanne, réduite à se gouverner par la lumière vacillante de son bon sens, reconnaissait autant et mieux que n'eût pu faire le plus positif des paysans, tout ce que son grand projet recélait de romanesque et d'apparente folie. Elle prévoyait les objections qu'on lui opposerait, les railleries dont elle serait l'objet. Si plus tard

(1) « Interroguée se de ses visions elle a point parlé à son curé ou autre homme d'église respond que non » (*Procès*, t. I, p. 128). L'historien qui prétend que la mission de Jeanne lui a été soufflée par les moines mendiants substitue, à la réalité des faits, des vues subjectives.

elle put presque toujours répondre aux questions captieuses, par quelques mots précis, décisifs, clairs comme des axiomes, c'est sans doute parce qu'elle était divinement assistée, mais c'est aussi parce qu'elle s'était fait chaque jour à elle-même, durant plusieurs annés, ces objections et ces réponses. Elle avait plus d'une fois objecté à ses saintes : « qu'elle n'était qu'une pauvre fille qui ne savait ni aller à cheval, ni conduire la guerre ». Mais les Voix lui répondaient : « Va, va, va, fille de Dieu, nous serons à ton aide, va. » Quand elle faisait remarquer que ni les seigneurs ni le roi ne la croiraient, les Voix lui conseillaient : « d'aller de l'avant avec audace, et que quand elle arriverait près du roi, elle aurait un signe certain qui la ferait recevoir et reconnaître (1) ». — Durant les quatre années qui ont séparé la première révélation de la mise à exécution de son dessein, Jeanne d'Arc, on l'oublie trop, a certainement beaucoup souffert et beaucoup lutté. Comme tous les mystiques et les saints, elle a traversé des heures de désolation, d'angoisse. Une de ses réponses aux juges de Rouen nous rend l'écho certain quoique affaibli de ces luttes intimes entre son inspiration et sa raison pratique. Interrogée si elle était bien venue en France par la volonté de Dieu, elle répondit : « qu'elle eût mieux aimé être tirée à quatre chevaux que de venir en France autrement que par la volonté de Dieu (2) ».

Quelque chose de son dessein avait transpiré au dehors. Sa piété toujours plus ardente, plus concentrée, l'absorption de ses pensées, la fréquence de ses visions, quelques paroles énergiques échappées à son patriotisme, avaient laissé soupçonner quelle vocation secrète elle nourrissait. « Compère, avait-elle déclaré à Gérardin d'Epinal, si vous n'étiez bourguignon, je vous dirais bien des choses. » A Michel Lebuin elle avait dit confidentiellement et d'une manière plus explicite : « qu'entre Coussey et Vaucouleurs il y avait une jeune fille qui avant un an mènerait sacrer le roi à Reims ». Ces propos s'étaient répétés, avaient fait le tour du village et même étaient revenus aux

(1) « Quando debuit recedere et ire ad regem suum, dictum fuit sibi per voces quod *iret audacter*, quia quando esset apud regem suum, ipse haberet bonum signum de recipiendo eam et sibi credendo » (*Procès*, t. I, p. 221).

(2) « Ulterius dixit quod mallet esse distracta cum equis, quam venisse in Franciam sine licentia Dei » (*Procès*, t. I, p. 74).

oreilles de Jacques d'Arc. Ce dernier en avait été si affecté que dans un rêve il avait vu sa fille partant à la tête d'une compagnie de cavaliers. Il déclara à ses fils que plutôt que de voir son rêve se réaliser, il préférerait noyer sa fille de ses propres mains dans la Meuse : « Je vouldroye que la noyessiés, et se vous ne le faisiés, je la noieroye moy mesmes. » A partir de cette époque, Jeanne fut gardée de très près à la maison par son père et sa mère, « ils la tenoient en grant subjection, et elle obéissoit à tout, si non au procès de Toul au cas de mariage (1) ».

Ce procès de Toul, ce cas de mariage, fut toute une affaire qui causa à Jeanne de grands ennuis. Elle avait environ dix-sept ans, était forte, grande, élancée. Un jeune homme soutint qu'elle s'était promise. Les familles des jeunes gens, et sans doute la majeure partie du village, étaient favorables à ce mariage. Jeanne dut résister à tous, fut obsédée par les conseils. On la mena devant les juges, l'officialité de Toul. Chemin faisant, elle subit, sans faiblir, comme sans s'irriter, toutes les objurgations de ses parents ou amis. Ceux qui croyaient qu'elle se laisserait convaincre ne la connaissaient pas encore. Elle confondit son accusateur par la surnaturelle énergie de ses dénégations. Malgré leur désir de conciliation et l'entente des parents, les juges se virent contraints, par son bon droit, de lui donner gain de cause. Le procédé classique des parents, qui consiste à opposer à la vocation de la jeune fille un projet de mariage, avait complètement échoué.

Les Anglais avaient commencé l'investissement d'Orléans. C'est alors que les Voix se firent plus pressantes; elles indiquaient les moyens à prendre. Il fallait aller demander à Robert de Baudricourt une escorte pour être conduite au roi. Jeanne, selon ses propres expressions, ne pouvait plus s'endurer où elle était. L'atmosphère du foyer lui était devenue irrespirable, et le sol en terre battue lui brûlait les pieds. Elle partit. Nous ne la suivrons pas dans les péripéties de son voyage, de ses combats, de son procès, de son supplice. On sait comment ses Voix l'aidèrent et ne lui firent jamais défaut. Toutefois ce serait une erreur capitale de s'imaginer qu'il ne lui était besoin que

(1) *Procès*, t. I, p, 132. Si elle n'a pas obéi à ses parents au procès de Toul, c'est donc qu'ils étaient favorables au mariage et lui demandaient d'obéir.

de consulter saint Michel et ses saintes pour obtenir sur-le-champ, d'une manière automatique, la solution de ses difficultés. Jeanne d'Arc dans les moindres difficultés n'aurait eu qu'à adresser au ciel une ardente prière, et bientôt après elle aurait reçu la réponse, pour ainsi dire par retour du courrier. Conception simpliste et irréelle. Certainement ses Voix lui ont souvent révélé, sans effort de sa part, les faits cachés et la conduite à tenir. Elle reconnaît, entre leurs serviteurs ou sujets, Baudricourt et Charles VII. Elle prévoit la défaite de Rouvray. Elle envoie quérir l'épée cachée dans le sanctuaire de Fierbois, épée dont personne n'a connaissance. Mais combien de fois aussi l'archange et les saintes la laissent à son propre conseil, libre d'agir ou de ne pas agir, d'agir de telle manière ou de telle autre ! Les Voix la réveillent à Orléans durant sa sieste, mais ne lui disent pas s'il faut aller à Saint-Loup ou contre Falstolf. Elle agit, elle part, et son intuition la guide au plus fort de la mêlée, au point précis où l'on a le plus besoin d'elle (1). Les Voix ne lui ont pas non plus conseillé d'une manière précise d'annoncer à ses parents son départ, elles lui ont laissé en cela une pleine et entière liberté. Jeanne elle-même a déclaré nettement à ses juges que si elle avait donné l'assaut à la place forte de la Charité-sur-Loire, ce n'avait été ni par ni contre le conseil de ses Voix. Pour être surnaturellement inspirée, la Pucelle ne vivait pas en dehors des lois communes de l'humanité. Lorsque des bonnes femmes voulaient lui faire toucher des patenôtres, sous prétexte de les sanctifier, Jeanne répondait à son hôtesse Marguerite la Touroulde : « Touchez-les vous-même, ils seront aussi bons par votre toucher que par le mien. » Quand on interprétait son héroïsme dans les combats en disant qu'elle possédait l'assurance de n'être pas tuée, elle répliquait : « Je n'en suis pas plus sûre que les autres (2). » En revanche, elle se tenait pour certaine qu'on

(1) Déposition de Jean d'Aulon, écuyer de Jeanne : « En nom Dé, mon conseil m'a dit que je voise contre les Anglois ; mais je ne scay se je doy aler à leurs bastilles ou contre Falstolf, qui les doibt avitailler .. Et lors ainsi qu'il l'armoit, ouyrent grand bruit et grant cry que faisoient ceux de ladicte cité... Et adonc s'en partit ladicte Pucelle... et le plus droit et le plus diligemment qu'elle peut, tira son chemin droit à la porte de Bourgogne où le plus grand bruit estoit... » (*Procès*, t. III, p. 212). C'est évidemment le tumulte qui a attiré Jeanne.

(2) *Procès*, t. III, p. 86 et suiv.

prendrait Paris, et Paris ne fut pas pris, ce qui prouve qu'elle n'en était assurée que d'une certitude humaine, *positis ponendis*, supposé que l'armée et les chefs combatissent vigoureusement et d'un commun accord.

Les Voix, qui, dans plusieurs conjonctures, ont éclairé Jeanne d'Arc avec plus d'évidence que n'eût pu le faire la plus éclatante des lumières naturelles, lui ont donc souvent laissé le mérite de la recherche, de la délibération, de la décision. Depuis sa première jeunesse, c'est-à-dire dès l'âge de treize ans, Jeanne a médité durant des journées et des nuits entières sur sa mission et le rôle qu'elle devait remplir. Elle a énormément réfléchi. Elle examinait avec ses Voix le meilleur parti à prendre. Quelquefois elle leur résistait. Une fois ou deux elle a pris sa décision contre leur conseil, par exemple lorsqu'elle s'est précipitée par le mâchecoulis de la tour de Beaurevoir, et encore lorsqu'elle s'est laissé emporter par le duc de Gaucourt le soir du siège de Paris. Il semble bien que si, en ces circonstances, Jeanne a désobéi, c'est que le *dictamen* des Voix n'était pas absolument clair et impérieux : il s'agissait d'un conseil plutôt que d'un ordre. Si les Voix lui avaient nettement et précisément défendu de sauter la tour, de s'éloigner des murs de Paris, de signer la moindre ligne de rétractation, Jeanne n'eût pas agi à l'encontre de ces ordres formels. Les plus savants théologiens et exégètes ont remarqué que la lumière prophétique qui révèle avec évidence les vérités essentielles laisse assez souvent dans l'ombre certaines circonstances de lieu, de temps. Les Voix répétaient presque chaque jour à Jeanne qu'elle serait bientôt délivrée de sa prison, la Sainte en concluait qu'elle échapperait par évasion aux mains de ses bourreaux ; la promesse donnée par les Voix était essentiellement vraie, mais l'interprétation de Jeanne défectueuse. Jeanne d'Arc, comme tous les prophètes, apôtres et saints, a été souvent livrée à ses propres forces, à ses propres lumières, par suite elle a eu tout le mérite de son héroïsme et de son martyre. Il n'en demeure pas moins que, sans le secours de l'ange et des saintes, elle n'eût pu supporter tant d'épreuves. Ses forces physiques l'eussent trahie et elle serait morte d'épuisement dans la prison. Cette vérité est si évidente que les auteurs les plus incroyants ont dû la reconnaître (1).

(1) Anatole France écrit : « Si elle n'avait été soutenue et récon-

*
* *

L'ascétisme dans la vie spirituelle de Jeanne d'Arc tient une place bien moins importante que le mysticisme. Elle n'a pas eu recours aux disciplines, aux pénitences intimidantes des Père du désert, aux mortifications et aux jeûnes prolongés. D'autres saints ou saintes, dès l'âge de raison, comme sainte Catherine de Sienne par exemple, rivalisaient de pénitences avec les ascètes. Il n'en a pas été tout à fait ainsi pour Jeanne d'Arc. Elle a observé à la lettre les jeûnes et abstinences que l'Église prescrit. Tout nous porte à croire qu'elle ne s'est jamais flagellée, n'a jamais usé d'instruments de pénitence, quoique ce fût assez la coutume de son époque. Sa mission exigeait qu'elle conservât intactes toutes les forces vives de son corps ; c'est pourquoi sainte Catherine et sainte Marguerite ne lui révélèrent ou ne lui conseillèrent pas les pratiques surérogatoires de l'ascèse. La vie des camps, telle qu'elle la mena, était d'ailleurs pour une vierge de dix-sept ans une dure pénitence. La première fois qu'elle passa la nuit sous les armes, Jeanne eut la chair meurtrie par les angles de son armure ; son page le remarqua sans peine, le lendemain, à la gêne de ses mouvements. Empressons-nous aussi d'ajouter qu'elle fut toujours d'une sobriété extraordinaire. Tous les vendredis, et durant tout le Carême, elle observait le jeûne absolu. Elle ne prenait ni aliments, ni boisson jusqu'au repas du soir, et elle ne laissait pas de chevaucher et de combattre tout le jour. Les seigneurs ou hommes d'armes qui l'accompagnaient, buveurs et gloutons, étaient stupéfaits par sa sobriété et sa continence. Nous ne voyons pas que Jeanne d'Arc après les journées les plus chaudes, les fatigues les plus lourdes, ait eu besoin d'autre chose que de quelques mouillettes de pain trempées d'eau rougie. Dunois, qui était l'un des chefs les plus intelli-

fortée par les Voix du ciel, les voix de son cœur, Jeanne ne serait pas allée jusqu'à la fin de cet horrible procès où, torturée à la fois par des princes de l'Église et des goujats d'armée, elle endura de corps et d'esprit des souffrances intolérables à la commune nature humaine; elle les endura sans que sa constance, sa foi, sa divine espérance, on dirait presque sa gaieté, en fussent atteintes » (*Vie de Jeanne d'Arc*, t. II, p. 332). Quoique l'auteur identifie les Voix du ciel aux « voix de son cœur », il nous a semblé que ce témoignage, encore trop naturaliste, était à noter.

gents de son époque, s'étonnait de cette incroyable résistance à la fatigue et à la faim. Au procès de réhabilitation il témoignait que, selon lui, la Pucelle n'avait pu être surpassée en sobriété par aucun être vivant. Sans doute estimait-il que pour boire et manger moins que la Pucelle il fallait être mort : « *deponit quod, de sobrietate a nullo vivente superabatur* ». Le page de Jeanne, qui la suivait du matin au soir, la vit plus d'une fois ne manger qu'un morceau de pain par jour, et il s'en étonnait comme d'un miracle. Ses compagnons d'armes, qui observaient de très près ses faits et gestes et presque jusqu'à l'indiscrétion, admiraient qu'elle pût demeurer une journée à cheval sans en descendre (1). Sa piété, sa sobriété, sa continence l'avaient fait surnommer « l'*angélique* ».

On a tout dit sur sa vertu de chasteté, si ce n'est peut-être l'extrême vigilance dont elle entoura comme d'une auréole son vœu de virginité. On peut affirmer sans témérité que personne ne garda plus soigneusement la pureté de l'âme et du corps. Par vocation et mission elle devait être éminemment la Pucelle, et elle le fut. C'est à ce souci de pureté spirituelle qu'il faut rapporter l'amour de Jeanne, on pourrait presque dire sa passion pour la confession fréquente. Cette pratique est l'une des plus caractéristiques de sa vie ascétique et mystique. Si elle n'a pas recherché les pénitences corporelles, elle a eu recours aussi souvent que possible au sacrement de pénitence. Nous avons vu déjà que, dès ses premières années à Domremy, le curé, Guillaume Froute, lui reprochait de se confesser trop souvent. A Neufchâteau, durant le séjour de quatre ou cinq jours que sa famille y fit par suite de l'évacuation, elle se confessa presque chaque jour, c'est-à-dire au moins trois fois. Plus tard en campagne, ayant à son service un aumônier attitré, frère Paquerel, elle se confessait habituellement tous les deux jours. Le vendredi 6 mai, jour de l'attaque des Tourelles, elle se confesse le matin ; dans la journée, elle est blessée, aussitôt elle appelle son aumônier et se confesse de nouveau ; notons qu'elle s'était confessée la veille pour la fête de l'Ascension. Elle se confessait à ses Saintes. Quand un reli-

(1) Témoignage de Simon Charles (*Procès*, t. III, p. 118) : « Dicit insuper ipse loquens quod, dum erat in armis et eques, nunquam descendebat de equo pro necessariis naturae ; et mirabantur omnes armati quomodo poterat tantum stare supra equum. Nec aliud scit ».

gieux, réputé pour sa sainteté, survenait à l'armée ou à la cour, elle le priait de l'entendre en confession. Dès qu'elle comparaît devant Pierre Cauchon, l'une de ses premières paroles est une demande de confession, elle offre à son juge d'être sa pénitente. N'était-ce pas la preuve de son innocence et de sa sincérité ? Mais l'évêque se garda bien de se prêter à son désir. Il exploita ce besoin de confession en dépêchant à la Pucelle des prêtres indignes, entre autre Nicolas Loyseleur, le Judas du procès, lequel abusa de la confiance de Jeanne. On demandera sans doute ce que sainte Jeanne d'Arc pouvait accuser dans des confessions aussi fréquentes. Assurément la jeune vierge fut toujours à l'abri des moindres tentations sensibles. Mais elle était extrêmement consciencieuse : à la lumière de la révélation divine, les plus petites imperfections lui sautaient aux yeux comme les atomes de poussière dans un rayon de soleil, et elle s'empressait d'en purifier son âme. Le cristal le plus pur ne fut pas aussi transparent que la conscience de Jeanne d'Arc. Mais précisément parce qu'elle voyait très clair en elle-même, elle éprouvait plus que tant d'âmes tièdes et inconscientes le besoin de la confession, et elle répondait aux juges qui l'examinaient à ce sujet : « On ne saurait trop purifier sa conscience ».

Grâce à cette incomparable pureté d'âme et de corps, Jeanne vécut parmi les hommes d'armes et les princes de la terre respectée et vénérée. On sait que ses compagnons de campagne, qui plus d'une fois reposèrent, étendus dans la paille à ses côtés, « à la paillade », témoignèrent avoir été préservés de l'ombre même d'un désir. L'apparition de sainte Jeanne d'Arc mettait en fuite tous les démons de la chair. Par une sorte de rayonnement sanctifiant, elle purifiait les cœurs. Dans la compagnie de la Pucelle, les mauvaises intentions, même concernant d'autres personnes, s'évanouissaient. Les hommes et les chefs s'étaient communiqué leurs impressions intimes à ce sujet. Tous étaient préservés. Ce phénomène insolite paraissait à Dunois : « chose quasi divine (1) ». Jean d'Aulon, ses servi-

(1) *Procès*, t. III, p. 15 : « Affirmat praeterea dictus deponens quod similiter ipse et alii, dum erant in societate ipsius Puellae, nullam habebant voluntatem se desiderium communicandi seu habendi societatem mulieris ; et videtur ipsi deponenti quod erat res quasi divina. »

teurs et palefreniers avaient maintes fois été immunisés contre les plus légères tentations par sa seule présence (1). Tel fut le prestige de la virginité angélique de Jeanne d'Arc, qu'elle put traverser le royaume à la tête des armées, sans être jamais effleurée ni ternie comme un grand lis immaculé, symbole vivant de la France, le plus pur et le plus éclatant qui ait jamais existé.

*
* *

Sainte Jeanne d'Arc est communément considérée comme l'une des individualités de l'histoire les plus admirables, mais les moins imitables. Et rien en effet ne serait plus dangereux pour une vierge chrétienne que de prétendre en temps de guerre ou de révolution sauver la patrie non seulement par des prières, mais par des directions révélatrices, ou encore par une intervention personnelle. Un rôle comme celui de la Pucelle est une exception unique et ne se répète pas. Il n'en demeure pas moins que la fidélité de Jeanne à sa vocation, ses habitudes de prière, de réflexion, sa conversation avec les saintes, son extrême souci de pureté physique et morale, sa sobriété et sa mortification, constituent pour nous un exemple, un modèle sur lequel nous pouvons et devons nous régler. Le philosophe ou le théologien qui étudierait la vie des saints pour en extraire une méthode positive d'héroïsme et de sainteté, pourrait, précisément après avoir analysé la mission de Jeanne d'Arc, formuler à peu près de la manière suivante ses prescriptions : Tout d'abord recueillez-vous, ne vous laissez pas dissiper dans la multitude des occupations extérieures, défiez-vous de l'agitation fiévreuse qui est la maladie du siècle, la caricature, le simulacre de l'action posée, la seule très efficace. Et quand vous vous serez exercé à cette reprise constante de vous-même parmi l'affolement général causé par le monde d'agités qui

(1) « Dit oultre que, non obstant ce qu'elle feust jeune fille, belle et bien formée et que par plusieurs fois il lui ait veu les seins en la faisant appareiller de ses plaies, et aussi qu'il fust fort, jeune et en sa bonne puissance, toutesfois oncques ne s'esmeut son corps à nul désir, ne pareillement ne faisoit nul autre quelconque de ses gens et escuiers, ainsi qu'il leur a oy dire et relater par plusieurs fois » (*Procès*, . III, p. 219).

vous entourent, alors consacrez des heures entières à la méditation et à la prière. C'est par cette vie intérieure que Jeanne d'Arc a commencé. Si vous prétendez à des fins élevées, si vous vous sentez la vocation des parfaits, il faut que notre vie plonge ses racines dans une source vive et intarissable de réflexion, de méditation, d'oraison, de prières mentales et vocales. — Quand vous aurez sauvegardé par une reprise énergique et persévérante de vous-même la vie de méditation, d'oraison, de prière, il sera nécessaire, qu'à l'exemple de Jeanne d'Arc vous favorisiez en votre cœur et en votre esprit le culte des saints, ce culte qui est l'exercice quotidien, le bréviaire du christianisme. Il sera même fort utile que, par une élection inspirée par vos aptitudes, vos sympathies, votre vocation propre, vous choisissiez, comme protecteurs et modèles tout particuliers, deux ou trois saints qui vous agréeront davantage. Et sans doute vous ne pourrez pas entrer, comme Jeanne d'Arc, en conversation directe avec ces saints patrons. Mais c'est vraiment s'entretenir, vivre familièrement avec eux, que de méditer constamment leurs vies, que de retenir par cœur et d'avoir constamment présents à l'esprit les traits les plus caractéristiques qu'ils nous ont laissés. En morale, en religion surtout, se vérifie l'antique adage : *Timeo hominem unius libri*, J'éprouve du respect pour l'homme d'un seul livre. Il est bien impossible que le fidèle qui trouve des heures de recueillement pour s'entretenir en tête à tête avec quelque grand modèle vivant, tel que Jésus, saint Paul, saint Augustin, saint Bernard, saint François, saint Dominique, sainte Thérèse, saint Ignace, saint Vincent de Paul, etc..., ne devienne pas chaque jour plus semblable à ces saintes et divines figures. — Et quand vous aurez sauvegardé la vie intérieure et mystique de votre âme, quand vous aurez ajouté à l'oraison l'imitation des exemples laissés par vos saints patrons, il vous restera à agir. Autant que possible il faut que votre action, que toutes vos actions aient un sens, une destination unique. Sainte Jeanne d'Arc a subordonné toutes ses prières, toutes ses pensées, tous ses efforts à une fin suprême : le salut de la France et de l'Église. De même, nous avons une principale conception de vie à réaliser. Sans étroitesse et rigidité d'esprit, il faut se spécialiser. Il faut agir, non à la légère, à droite, à gauche et en tous sens, mais posément et dans un sens unique. Nous n'avons pas de temps à perdre et nous devons battre le fer pendant qu'il est incandescent, mais de telle ma-

nière que chaque coup de marteau porte, et non point en frappant précipitamment à tort et à travers. Il faut avoir horreur du touche-à-tout, choisir sa voie, avancer entre deux rails, et ne plus regarder en arrière, c'est le moyen de couvrir une longue distance et d'arriver à un but important. Saint François d'Assise a choisi d'être par excellence le pauvre du Seigneur, saint Dominique le prédicateur contre l'hérésie, sainte Jeanne-d'Arc la libératrice de la France. D'autres se sont voués à la contemplation dans les déserts et les solitudes. D'autres se sont sanctifiés en acceptant le lent martyre d'une existence obscure mais féconde en humiliations, en épreuves de tous genres. Vies cachées, inutiles et mesquines aux yeux des hommes, mais magnanimes, sublimes et infiniment méritoires devant les anges et devant Dieu.

Ce qu'il y a de plus admirable en Jeanne d'Arc, ce n'est pas qu'elle ait pris des villes fortes et remporté des victoires, l'épée à la main, montée sur un cheval de bataille; c'est qu'elle a, parmi le fracas de la vie des camps, sauvegardé toujours sa ferveur intérieure, sa vie intime d'oraison et de contemplation. Ce qu'il y a de plus admirable en Jeanne d'Arc, ce n'est pas précisément, comme l'a écrit Michelet, le bon sens, le sens commun qui à lui seul n'eût fait d'elle qu'une paysanne, une païenne; c'est la foi, c'est le mysticisme héroïque, la poursuite d'une grande fin sociale et religieuse. Or la religion chrétienne est telle que tous les fidèles, quels qu'ils soient, peuvent, avec la foi, se créer une conception mystique et héroïque de l'existence. La mère chrétienne, la vierge, religieuse ou non, peut toujours, de quelque manière, mener une vie héroïque. Pour comprendre cette vérité il suffit de croire à la valeur infinie du sacrifice, à la communion des saints, à la réversibilité des mérites. Se sacrifier soi-même; tout supporter pour le salut du prochain, pour le bien des autres, pratiquer la folie de la charité de la croix, telle est la vocation de tous les chrétiens. Ce qu'il y a de plus admirable en Jeanne d'Arc, c'est assurément sa vie intérieure, l'amour de Dieu, l'oubli total de soi-même, la pureté absolue dans l'intention et l'exécution, or, précisément, c'est ce en quoi elle est le plus imitable.

L.-H. Petitot.

TEXTES ANCIENS

Un Sermon de saint Ephrem sur le Sacerdoce

Saint Ephrem (306-373) est le Père le plus illustre de l'Église Syrienne. Ses œuvres nombreuses ne nous sont parvenues qu'en partie, et de celles qui nous ont été conservées, beaucoup n'existent plus dans le texte original syriaque, mais seulement dans des traductions en grec, arménien, copte, arabe et éthiopien (1). Parmi ses multiples sermons, il y en a un sur le Sacerdoce. Très répandu jadis, il est tombé un peu dans l'oubli. Il nous a paru utile de le faire connaître.

A défaut du texte syriaque, perdu, nous avons dû travailler sur une version faite dans un grec qui est tout, sauf classique, et sur une édition dont la ponctuation est souvent en dépit du bon sens (2). Ses barbarismes sont peut-être autant d'indices de fidélité au texte original, mais ci et là ils rendent le sens douteux. Nous avons tâché néanmoins de le suivre aussi littéralement que possible. Malgré la multiplicité et la diversité, — de goût oriental, — des images et des comparaisons, on trouvera dans ce sermon une belle méditation sur les prérogatives sacerdotales.

O miracle stupéfiant, ô puissance ineffable, ô mystère redoutable que celui du sacerdoce ! Il est spirituel, saint, auguste et irrépréhensible, ce sacerdoce que le Christ est venu apporter à ceux qui en étaient indignes. Je me jette à genoux et je supplie avec larmes et gémissements de nous mirer dans ce

(1) Sur S. Ephrem et ses écrits, voir : Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, Gabalda, 1907, pp. 12 ss., 329 ss. — Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, Gabalda, 1920, pp. 285-290.

(2) Nous nous servons de l'édition romaine d'Assemani, *S. Ephraem Syri opera omnia*, t. III, graece et latine, 1746, pp. 1-6.

trésor qu'est le sacerdoce, car c'est un trésor pour ceux qui le gardent dignement et saintement. C'est en effet un bouclier resplendissant et inimitable, une tour inébranlable, une muraille qui ne se fend pas ; c'est un fondement stable s'étendant depuis la terre jusqu'à la voûte céleste. Et que dis-je, frères : Qu'il touche les sommets de cette voûte? Il pénètre librement dans les cieux même des cieux, au milieu des anges et des êtres incorporels, il laisse ses traces éclatantes, et cela sans peine.

Encore une fois que dis-je ? au milieu des puissances d'en-haut ? Il se trouve être le familier du maître des anges et du créateur et de Celui qui donne la lumière. Et autant qu'Il veut, sur l'heure, il reçoit tout ce qu'il demande.

Je ne cesse pas, mes frères, de vous faire entendre l'élévation de cette dignité que la Trinité a départie aux fils d'Adam, dignité par laquelle le monde a été sauvé et la création illuminée, par laquelle les montagnes et les collines, et les forêts et les ravins ont été remplis de l'institution brillante et respectable de cette bienheureuse famille, je veux dire : des moines. Comme l'a dit Isaïe de sa voix incomparablement puissante : « des sommets des montagnes, les hommes rendaient un hymne de louange » (1). Par cette dignité du sacerdoce l'injustice a été ôtée de la terre, par elle la Sagesse habite ce monde, par elle le démon a été vaincu dans sa chute, les débauchés sont devenus des instruments sanctifiés, et les impudiques, chastes et incorruptibles ; les insensés ont été transformés en guides de la justice, et les impies sont devenus bons et pieux. Par elle la puissance de la mort a été énervée, l'enfer a perdu sa force, et la malédiction d'Adam a été levée, et l'époux céleste a été équipé. Par elle la nature humaine a été transformée en la puissance des êtres incorporels. Que dirais-je? Que louerai-je encore? C'est que le don de l'honneur du sacerdoce dépasse et la parole et la pensée. Et, à ce que je crois, c'est bien là ce que Paul frappé (d'admiration) insinue quand il dit : « O degré de la richesse et de la sagesse et de la science de Dieu, combien insondables sont ses jugements et combien impénétrables ses voies ! » (2) Dans la hauteur de son vol ce don du sacerdoce se trouve transportant de la terre au

(1) Is., XLII, 11.
(2) Rom., XI, 33. — C'est pour le moins un sens accommodatice.

ciel, avec une rapidité extrême, nos demandes auprès de Dieu, et il intercède auprès du Seigneur en faveur de ses serviteurs.

O mes frères, fixons clairement notre attention sur ce sujet mystique et redoutable. C'est que sans l'auguste sacerdoce la rémission des péchés ne serait pas donnée aux mortels. Mettez-y tout votre esprit, mes frères, puisque vous êtes amateurs de la piété et que vous percevez la lumière des enseignements.

Voilà déjà quelque chose que jusqu'ici nous avons démontré au sujet du mystère de la prêtrise.

Ce sarment de la vigne et le grain de blé et le sacerdoce ont entre eux un lien de relation. Le sarment et le blé sont esclaves, mais le sacerdoce est libre. Lors donc que les trois se trouvent réunis pour habiter au-dessus des trésors, chacun d'eux apporte au Roi la vertu de ses propres fruits en agréable parfum. Le cep précède le sang (le jus de la vigne ?), de même le blé précède le pain (1) ; mais le sacerdoce avec une sainte audace prend son vol très haut de la terre au ciel jusqu'à ce qu'il contemple l'Invisible lui-même. Et prosterné il prie le Maître pour les serviteurs, chargé des larmes et des gémissements de ceux-ci, et il recommande chaudement à leur propre Seigneur, de la même manière, leur supplication et leur repentir, le sacerdoce demande pardon et miséricorde et pitié au Roi compatissant afin que l'Esprit intercesseur descende et sanctifie les dons qui ont été préparés sur terre (2). Et lorsque les redoutables mystères, pleins d'immortalité, ont été introduits par le prêtre qui y préside, chargé de légation pour tous, alors elles s'ap-

(1) Nous traduisons littéralement le texte grec sans toutefois saisir toute la signification. Il est fait allusion sans aucun doute au pain et au vin du Saint Sacrifice. Le sarment et le grain de blé précèdent (comme un esclave son maître) le pain et le vin, comme matières premières dont ces derniers sont faits. Le sacerdoce, lui, n'entre pas dans la préparation d'autre chose, il agit directement, d'autorité. Son action est impétratoire auprès de Dieu et autoritative sur le pain et le vin qu'il transforme. Mais la phrase : « lorsque les trois se trouvent réunis pour habiter au-dessus des trésors », est inintelligible. Il se peut que dans l'original syriaque il y ait eu ici un jeu de mots ou une assonance qui n'est plus rendue dans la traduction grecque. Il se peut encore que cette version soit tout simplement fautive.

(2) Allusion à la prière dite « épiclèse ». Voir : Maximilianus, princeps Saxoniae, *Missa syriaca antiochena*. Ratisbonae, Pustet, 1908, p. 29.

prochent les âmes pour recevoir par ces terribles mystères la purification de leurs souillures.

Voyez, frères bien-aimés de Dieu, comment ces deux choses (le pain et le vin) n'opèrent pas sur la terre, si cette autorité céleste (du sacerdoce) ne s'y ajoute pour consacrer les dons.

Tu as vu, ô homme, un éclatant prodige ; tu contemples le saint honneur, comment il purifie aisément les souillures des âmes. Il est béni le Sauveur qui a affermi sur la terre ce présent rutilant et purificateur ; éclairant de sa grâce les prêtres, afin qu'ils brillent comme des astres dans le monde.

Le peuple qui était avant nous (c'est-à-dire le peuple juif élu avant nous) prenait pour sa promotion (au sacerdoce) une corne remplie d'huile. Mais nous, les serviteurs inutiles du Dieu béni, nous n'avons reçu ni corne ni huile sensible ; mais Lui-même, qui est le bras sublime et redoutable descendu du ciel, nous a fait don, par l'imposition des mains, de l'Esprit qui est le sien, de cet esprit qui est venu comme un feu sur les apôtres (1).

O puissance ineffable qui a daigné faire sa demeure au milieu de nous par l'imposition des mains sacrées des prêtres ! O quel grand honneur il possède ce sacerdoce aussi redoutable qu'admirable ! Bienheureux celui qui se comporte saintement et sans encourir de reproches dans cette dignité !

Pierre, appelé Céphas, qui un jour fut pris comme dans un filet près du bord de la mer, et qui fut de la part du grand pasteur l'objet de ce témoignage : « C'est sur cette pierre que je bâtirai mon Église » (2), c'est par le sacerdoce qu'il a été rendu digne de recevoir les clefs des cieux. De même Paul qui d'abord persécuteur, mais lui aussi rendu digne de ce charisme, parcourut, comme porté sur des ailes, toute la terre en prêchant, annonçant la résurrection des morts.

Remontons ainsi au juste Abel, qui, au commencement de la création, a été prêtre et apprenons de lui. Lorsqu'au début il offrait son sacrifice à Dieu, est-ce que le feu descendant du ciel n'a pas dévoré sa victime ? Et lorsqu'il présentait à Dieu les prémices, comme le dit l'Écriture : « du haut du ciel, le

(1) Dans l'Église Syrienne, comme d'ailleurs dans la plupart des rites orientaux, l'ordination sacerdotale se fait par la seule imposition des mains, sans l'onction de l'huile sainte.

(2) Matt., XVI, 18.

Dieu saint jeta ses regards sur l'offrande d'Abel (1) », mais sur celle de Caïn Il ne se plut pas à regarder. A son tour, Noé, qui fut sauvé dans l'arche, lorsque l'eau cessa et qu'il s'arrêta sur le sommet des montagnes d'Ararat, de ce même don (du sacerdoce) Noé fut lui aussi rendu participant, et d'un cœur sincère il offrit à Dieu un sacrifice en odeur de suavité. De ce chef le Rédempteur convint avec lui de ne plus amener de cataclysme sur la terre, et voilà qu'Il lui donne une bénédiction sainte, pour qu'il se répande et se multiplie (2). Voilà le miracle du sacerdoce! Tu as contemplé le premier prêtre, Abel, dans la première création, faisant tomber le feu du ciel sur la terre, à cause de son holocauste irrépréhensible.

Tu vois Noé, le prêtre auguste, dans la seconde création, comment Dieu a conclu alliance avec lui. A cette même dignité sacerdotale Abraham, lui aussi, a été rendu digne de participer et d'offrir à Dieu le bien-aimé Isaac et de sacrifier ses propres entrailles. Là Dieu lui montre une grande merveille : la naissance du Christ dans la plante sabec (3); dans le coup (qu'il voulait porter à son fils Isaac) l'accroissement (de sa race) et l'objet de la bénédiction dont il se servit : « en sa postérité seront bénies les tribus de toute la terre » (4).

Et toujours de ce même honneur du sacerdoce le divin Moïse fut, lui aussi, jugé digne, lui qui gravit la montagne du Sinaï pour s'approcher de Dieu et recevoir sa Loi ; entrevue au sortir de laquelle son visage fut glorifié au point de paraître plus brillant que le soleil. De même encore Aaron fut estimé digne de cet honneur et devint auprès de Dieu l'intercesseur pour les péchés du peuple. En effet : « Moïse et Aaron sont parmi ses prêtres » (5). Semblablement Phinees détourna

(1) Gen , IV, 4.
(2) Gen., IX, 7.
(3) Nous rendons littéralement le texte, mais nous avons ici une fausse traduction basée sur les Septante qui ont lu « sabec », rendant l'hébreu « sebac », mot qui veut dire : « des branches entrelacées », et que les Septante ont pris pour le nom propre de la plante dans laquelle le bélier était resté embarrassé par les cornes. Cf. Gen., XXII, 13.
Au lieu de traduire γέννησις par « naissance », nous voudrions dire « rôle, destinée » : le bélier sacrifié à la place d'Isaac symbolisant l'immolation du Christ sacrifié à notre place.
(4) Gen., XXVI, 4.
(5) Ps. 99 (Vulg. 98), 6.

la mort de ce même peuple, gratifié qu'il était du très vénérable sacerdoce (1). Et, à son tour, Élie, revêtu de ce même honneur, fut exaucé par le feu (qui descendit sur son holocauste) et le glaive tua les prêtres des idoles (littér. de l'infamie) (2).

Apprenons donc, mes frères, que la dignité du sacerdoce est grande, multiple, dépassant tout et infinie.

Gloire au Fils unique, gloire à Celui qui seul est bon et qui par sa nouvelle et sainte alliance confère cette dignité à ses disciples afin que ceux-ci, par l'imposition de leurs mains sur ceux qui en sont dignes, nous montrent l'exemple (à suivre) (3).

Tous donc, honorons et béatifions ceux qui sont investis de cette dignité du vénérable sacerdoce, nous rendant nettement compte que si quelqu'un affectionne l'ami du roi, le roi l'aimera bien davantage aussi. Chérissons dès lors les prêtres de Dieu, puisqu'ils sont les amis de Celui qui est toute bonté et qu'ils intercèdent pour nous et pour le monde. Vénérons les prêtres, accomplissant ainsi l'ordre du Christ qui dit que celui qui accueille un prophète avec allégresse, en qualité de prophète, recevra la récompense du prophète (4).

Au cas où tu ignorerais si celui qui est prêtre est digne de cet honneur ou s'en trouve indigne, toi, eu égard au commandement du Christ, ne le regarde pas d'un œil méprisant. Car de même que l'or très pur n'est pas endommagé, parce qu'il est maculé de boue, ni une perle splendide lorsqu'elle est mêlée à des objets sales et impurs, de la même manière le sacerdoce n'est terni par personne alors même qu'est indigne celui qui l'a reçu.

Aussi lorsque quelqu'un a été trouvé digne de cet honneur et qu'il marche dans cet état saintement et irréprochablement, il se procure la vie et une couronne impérissable ; mais par contre si quelqu'un a l'audace de s'y engager indignement, il s'attire les ténèbres extérieures et une sentence implacable.

Voici que je te fournis un exemple d'un autre genre, ô homme, pour que tu n'oses pas dans ta forfanterie gravir

(1) Num., xxv, 6-13.
(2) I Reg., xviii, 36-40.
(3) C'est-à-dire que la transmission du sacerdoce doit se continuer de la manière dont eux, les disciples du Seigneur, le confèrent.
(4) Matt., x, 41.

indignement les degrés du sacerdoce, étant donné que le Dieu de toute pureté ne se complaît pas en ceux qui se sont laissé imposer les mains dans des dispositions d'arrogance.

Rappelle-toi ce qu'ont souffert ces misérables pour avoir jadis résisté à Moïse et Aaron et avoir eu la témérité d'offrir impudemment et présomptueusement de l'encens à Dieu ; le feu du ciel ne les consuma-t-il pas tous en punition de ce qu'ils osèrent prétendre à une dignité qui était au-dessus d'eux ? (1)

Une autre fois ce fut le cas de Marie, la prophétesse de Dieu. Comme elle avait formulé un bref reproche à l'adresse de Moïse, au sujet (d'une prérogative) de son sacerdoce, le Très-Haut lui infligea une honte telle que toute couverte de lèpre elle fut bannie du campement la durée de sept jours (2). Maintenant donc, mes frères, administrez en toute pureté ces choses (saintes) à l'exemple de Moïse, d'Aaron et d'Éléazar.

Vois comment les prêtres pieux par leur puissance sacerdotale ont repoussé les camps des ennemis dressés par des mains impies. En possession du sacerdoce, Moïse leva les mains vers Dieu et blessa Amalec d'une plaie incurable. Ceint de la même dignité, Abraham mit les rois en fuite. Revêtu du sacerdoce, Melchisédech bénit Abraham, l'élu (de Dieu), d'une bénédiction de choix.

O mon frère, as-tu été jugé digne du sacerdoce? Empresse-toi de plaire à Celui qui t'a enrôlé dans sa milice par la pureté, par la justice, par une sagesse divine et par une virginité resplendissante.

Sois un chaleureux zélateur comme le sage Joseph, sois intègre comme Josué, hospitalier comme Abraham, amateur de la pauvreté comme Job, rempli de tendresse comme David (3) et doux comme Moïse.

Ramène celui qui s'est égaré, soutiens le boiteux, remets sur pied celui qui est tombé, secours les infirmes et fais autres choses semblables.

Quant à moi, frères bien-aimés, je suis saisi de la manière

(1). Histoire de Coré, Dathan, Abiron et des rebelles, leurs compagnons. Cf. Num., XVI, 1-35.

(2) Num., XII.

(3) Allusion à l'amitié de David pour Jonathas.

dont certains insensés ont coutume d'user d'audace (1). Ils s'efforcent imprudemment et témérairement de rechercher le sacerdoce et de l'assumer, alors qu'ils ne sont pas appelés par la grâce du Christ, ignorant qu'ils amassent sur eux le feu et la mort, misérables qu'ils sont. Je ne te dis pas seulement, ô homme, de ne pas assumer témérairement la prêtrise ; mais même de ne pas toucher l'un ou l'autre des vases du culte tout vénérable, puisque bien sûrement tu as lu ce qu'a subi Oza lorsqu'il toucha l'arche de Dieu (2).

Rappelle-toi toujours, frère bien-aimé, le mot terrible du Très-Haut, mot prononcé par la bouche du prophète Isaïe : « Sur qui m'arrêterai-je avec complaisance, si ce n'est sur celui qui est indulgent, humble, paisible et qui craint mes paroles ? » (3) De cet avertissement-là souviens-toi toujours et applique-toi à acquérir ce trésor qu'est un esprit indulgent, afin qu'ainsi tu puisses spirituellement monter à la Jérusalem, qui est la métropole céleste, et apporter au Roi divin et inaccessible des sacrifices spirituels.

Là se tressent des couronnes qui ne se flétrissent pas et ne périssent point. Et là devant ses anges le Christ lui-même te ceindra de la couronne d'immortalité, et avec les chœurs célestes tu chanteras l'hymne triomphal à la Sainte Trinité dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Traduction de J. Vandervorst,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) S. Ephrem ne voulut pas recevoir le sacerdoce. Il resta diacre jusqu'à la fin de ses jours.
(2) II Sam., vi, 6 ss.
(3) Is., lxvi, 4.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Bulletin d'histoire de la mystique

Les premiers temps de l'Église ont un charme tout particulier. On y sent d'une façon si palpable l'influence de son divin Chef et de l'Esprit qui la gouverne ! Rechercher quels étaient, en ces âges de foi vive, les caractères dominants de la piété chez les chrétiens, telle est la tâche que s'est imposée le R. P. Louis Sempé, S. J. (1) Parmi les dogmes qui tenaient le plus de place dans la pensée des premiers fidèles il faut citer en premier lieu celui de la Très Sainte Trinité, « moins, il est vrai, quant aux relations des Personnes divines entre elles que quant à leurs rapports avec nous ». Avec le mystère du Christ, qui n'était pas moins cher au cœur des chrétiens, c'était, pourrait-on dire, la grande dévotion du christianisme primitif. Piété dogmatique, par conséquent. Piété liturgique aussi. « Les réunions liturgiques étaient le foyer toujours ardent où venait s'éclairer et s'allumer la ferveur des fidèles ». La prière, commencée à l'église, continuait d'ailleurs dans la journée, et même pendant le silence de la nuit. Des oraisons courtes mais fréquentes tenaient l'esprit dans la pensée habituelle de la présence de Dieu et le cœur dans une sorte d'hymne ininterrompue. On regrettera peut-être que le R. Père n'ait pas poussé plus avant son enquête et n'ait pas parlé en particulier des différentes manifestations de la vie mystique à cette époque (2).

(1) Sur les dons *charismatiques* dans l'Église primitive on consultera avec fruit les articles de A. Cellini : *Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo (Scuola cattol.*, 1919, XVI, 105, 219, 300, 446, 490).
(2) *Rev. d'ascétique et de mystique*, 1920, I, 155-160, 351-360.

Ceux qui voudraient poursuivre cette étude sur la spiritualité primitive trouveront de précieuses indications, d'ordre surtout bibliographique, dans les deux articles du R. P. Cavallera sur *Les plus anciens textes ascétiques chrétiens* (1). Après avoir passé en revue les principaux écrits des Pères apostoliques, l'auteur s'arrête au *Pasteur* d'Hermas dont il relève l'importance au point de vue de la doctrine spirituelle. « On peut dire sans exagérer qu'Hermas est le premier maître de la vie spirituelle. Jusqu'à lui les exhortations morales ne manquent pas et les thèmes les plus élevés de l'éthique chrétienne sont traités. Hermas le premier les réunit en corps de doctrine; le premier surtout, il se préoccupe expressément de donner une direction méthodique et d'éclairer l'homme sur les diverses opérations de sa vie intérieure. Jusqu'à lui tout cela n'existe qu'à l'état de matériaux, de remarques isolées. Il coordonne et développe. Assurément ce n'est là qu'une ébauche et il y a beaucoup à faire encore pour compléter cette méthode de vie intérieure, mais c'est un essai de première importance ».



La doctrine spirituelle des Pères du désert n'est guère connue que par la littérature un peu touffue des Apophtegmes et par les récits des pèlerins qui venaient s'instruire et s'édifier auprès de ces géants de l'ascèse chrétienne (2). Le plus important de ces pieux voyageurs et sans aucun doute Jean Cassien. Nous n'avons plus à faire connaître aux lecteurs de *La Vie spirituelle* la nouvelle traduction française de ses *Conférences* par Dom E. Pichery. Les extraits qui en ont été publiés ici même nous dispensent d'en faire l'éloge. Nous nous abstiendrons également de souligner la valeur doctrinale de cet ouvrage capital dans la spiritualité antique. Les articles consacrés à ce sujet par le traducteur n'ont pas besoin de commentaire. Souhaitons que ce livre, désormais à la portée de tous, redevienne bientôt ce qu'il fut pendant de longs siècles : le manuel authentique de la perfection chrétienne et religieuse.

(1) *Rev. d'ascétique et de mystique*, 1920, I, 155-160, 351-360.
(2) La *Society for promoting christian knowledge* à Londres a publié récemment une nouvelle traduction anglaise de l'*Histoire Lausiaque*, ainsi qu'une étude de W.-H. Mackean intitulée : *Christian monasticism in Egypt to the close of fourth century*.

Un solitaire qui a beaucoup attiré l'attention des historien dans ces dernières années, c'est Macaire l'Égyptien (1). On avait été frappé surtout par les cinquante *Homélies spirituelles* publiées sous son nom au seizième siècle. On y voyait un des écrits les plus attachants de l'antiquité chrétienne. Dom A. Wilmart, s'inspirant des travaux de Dom L. Villecourt, a démontré, d'une façon qui ne laisse place à aucun doute, que ces homélies sont en réalité l'œuvre d'un Messalien, c'est-à-dire d'un hérétique du quatrième siècle qui n'a rien de commun avec le disciple de saint Antoine. Il faut citer la conclusion de cette remarquable étude : « On continuera de lire et d'admirer « Macaire » ; on pourra même profiter encore de ses conseils spirituels et de ses expériences mystiques. Mais, dès lors qu'il est reconnu pour ce qu'il était et ce qu'il doit rester, à savoir un docteur messalien et « pneumatique », il ne saurait plus passer, quelque regret qu'on ait, pour un docteur de l'Eglise catholique ; sa pensée comporte une part d'éléments malsains qui la rendent impropre à nourrir la pensée chrétienne (2). »

Le nom de Macaire ne survivra désormais dans la littérature spirituelle qu'en tête de quelques *apophtegmes*. Le plus considérable, conservé dans une ancienne version latine sous le titre d'*Epistola ad filios*, a été édité de nouveau par Dom Wilmart d'après les meilleurs manuscrits (3). C'est, en quelques pages, un programme presque complet de vie ascétique et mystique. Ce qu'il faut noter avec soin c'est que les dons spirituels, bien que gracieux de la part de Dieu, y apparaissent clairement comme le développement normal d'une vie de fidélité, bien plus que comme des faveurs exceptionnelles et réservées.

⁂

Pendant que le Rme Dom Maréchaux exposait ici même la

(1) Sans compter une traduction allemande (1913) des œuvres qui lui sont attribuées et une traduction anglaise qui est annoncée, rappelons les travaux de J. Stoffels (1908), J. Stiglmayer (1910-1912), G. Mariott (1918-1920), Dom L. Villecourt (1919-1920), J. Pacheu (1920).

(2) *L'origine véritable des homélies pneumatiques* (*Rev. d'asc. et de myst.* 1920, I, 361-377). Dans une étude du même genre, publiée dans la *Rev. de l'Orient chrétien*, 1919, XXI, 412-421, D. Wilmart établit que l'*Hypotypose*, traité sur l'ascèse attribué à saint Grégoire de Nysse, est une compilation du Ve ou VIe siècle.

(3) *Rev. d'asc. et de myst.*, 1920, I, 58-83.

Construction ascétique de saint Augustin, le R. P. Sempé, S. J., consacrait deux articles aux *Confessions* du grand Docteur. Dans le deuxième, l'auteur se demande si saint Augustin a joui de la contemplation mystique au sens strict du mot. Et il répond : « Il paraît difficile de le nier, quoique les indices n'en soient pas nombreux. » La réponse surprendra sans doute plus d'un lecteur. Elle s'explique par la théorie esquissée dans une des phrases précédentes : « Eclair anticipé de vision béatifique dans la nuit de la foi, ou tout au moins sentiment intime quoique obscur de la présence de Dieu dans l'âme, (la mystique) est dans tous les cas une sorte d'expérience, et non plus seulement un ouï-dire du divin. *Ce phénomène n'est puissamment caractérisé que dans la vie des grands saints* ; encore n'est-il pas démontré que tous en aient joui (1). » N'est-ce pas confondre pratiquement la contemplation avec l'extase?

Moins théologien que l'évêque d'Hippone, saint Grégoire le Grand aborde les problèmes de la vie spirituelle en moraliste consommé. Dom Doreillac a eu l'heureuse idée de réunir et de grouper les plus belles de ses pages sur la contemplation (2). C'est un sujet auquel le Pontife s'arrêtait avec une complaisance marquée : il ne manquait pas une occasion pour en parler à son peuple de Rome, persuadé « qu'il y a des contemplatifs partout, même parmi les membres les plus humbles de l'Eglise ». La contemplation, aux yeux de saint Grégoire, est « un ravissement de l'âme élevée à la vision de Dieu pour y goûter des joies d'une céleste suavité ». Mais si on l'appelle parfois *vision de la face de Dieu*, ce n'est pourtant qu'une vision lointaine, nocturne, de courte durée, partielle et sans profondeur.

⁂

La vie érémitique n'a pas disparu avec les Pères du désert. Elle fut en honneur pendant tout le cours du moyen-âge. Mais

(1) *Messager du Cœur de Jésus*, 1920, XCV, p. 183. Mentionnons aussi les études suivantes sur lesquelles nous aurons peut-être l'occasion de revenir : E. van Roey, *De charitatis in ceteras virtutes regimine quid doceat S. Augustinus* (*Vie diocésaine*, Malines, 1920, IX, 6-22, 104-120); D. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkentniss nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, Schöningh, 1920, 8°, 60 pp., 4 m. 50; A. Ficarra, *La preghiera cristiana. Lettera di S. Agostino a Proba*, Girgenti, 1919.

(2) *Bulletin de S. Martin et de S. Benoit*, 1918, 103-108; 1919, 32-35.

c'est peut-être aux onzième, douzième et treizième siècles qu'elle a été le plus florissante. C'est à cette époque que Dom Gougaud s'est placé pour étudier les ermites (1). Reconnus officiellement par l'Église, ils commençaient souvent par émettre profession. Beaucoup d'anachorètes étaient laïques, mais il ne manquait pas non plus d'ermites prêtres. Ils recherchaient les lieux les plus inaccessibles pour vaquer librement à Dieu par la psalmodie, l'oraison et la lecture. « C'est dans la solitude, en effet, que l'âme, délestée de tout ce qui l'attachait pesamment au corps et à la terre, a le plus de chance d'arriver à ce qui est l'objet suprême de ses efforts, l'union intime avec Dieu. » Pour les ermites, plus encore que pour les anciens ordres religieux, la vie monastique était essentiellement et exclusivement contemplative.

Bien différent était l'idéal des grands ordres mendiants du treizième siècle. L'apostolat, qui pour les bénédictins était exceptionnel, formait au contraire un des éléments fondamentaux des nouvelles familles religieuses. Cette importance donnée au ministère des âmes ne tarda pas à amener un conflit avec une partie du clergé séculier. La lutte éclata à l'Université de Paris en 1255. En proclamant que l'apostolat et la pauvreté absolue telle que l'entendaient les mendiants étaient incompatibles avec la perfection religieuse, Guillaume de Saint-Amour et ses partisans leur contestaient le droit même à l'existence. Ce fut pour les grands docteurs dominicains et franciscains l'occasion d'examiner à fond toutes les questions qui se rapportent à la perfection. On conçoit dès lors tout l'intérêt d'une publication comme celle du Dr Bierbaum, consacrée tout entière à l'histoire de cette célèbre controverse (2). On y trouvera, à côté des principaux chapitres du *de Periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour, quatre traités complètement inédits. Le premier et le plus considérable (pp. 37-168), désigné généralement par son incipit *Manus quae contra Omnipotentem tenditur*, est l'œuvre d'un franciscain

(1) *La vie érémitique au moyen-âge* (*Rev. d'asc. et de myst.*, 1920, I, 209-240, 313-328.

(2) *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts-und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts* (1255-1272) von Dr M. Bierbaum. Münster i. W., Aschendorff, 1920, 8°, xiv-406 p., 22 m.

et parut presque en même que le *Contra impugnantes Dei cultum* de saint Thomas (1256-1257). Il est attribué tantôt à Bertrand de Bayonne, tantôt à Thomas d'York. Les trois autres appartiennent aux adversaires des mendiants. Ce sont les 110 *Exceptiones* de Gérard d'Abbeville contre le traité *Manus* (1270), et un Sermon du même tendant à prouver la supériorité de l'état des prêtres séculiers sur celui des religieux. Enfin le *Liber de ordine praeceptorum ad consilia* de Nicolas de Lisieux (1270), composé vraisemblablement pour répondre au *Contra retrahentes a religionis ingressu* du Docteur Angélique. La polémique, un moment assoupie après la condamnation de Guillaume de Saint-Amour (1256), ne s'éteignait définitivement qu'en 1272, avec la mort des principaux adversaires des religieux.



Une autre controverse relative à la théologie mystique, mais qui nous reporte au beau milieu du quinzième siècle (1451-1460), a trouvé son historien dans la personne de M. l'abbé E. Vansteenberghe, docteur ès lettres et en théologie (1). Elle se déroule tout entière autour du traité de la *Docte ignorance* du cardinal Nicolas de Cuse. L'âme pieuse peut-elle, en dehors de toute connaissance intellectuelle ou même sans le secours d'aucune pensée antécédente ou concomitante, atteindre Dieu par la seule puissance affective, ou par ce sommet de l'âme que l'on nomme syndérèse? (2) Telle est la grave question qui forme le fond du débat. Tandis que le chartreux Vincent d'Aggsbach répond par l'affirmative et s'égare dans un volontarisme outré, Nicolas de Cuse et ses amis, le bénédictin Bernard de Waging et maître Marquard Sprenger, se font les défenseurs de l'intellectualisme et soutiennent, avec des nuances diverses, que la contemplation est tout à la fois œuvre d'intelligence et de volonté. Les différentes phases de la discussion sont expo-

(1) *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siecle.* Münster i. W., Aschendorff, 1915, 8°, 220 p., 9 m. 40.
(2) Nous croyons devoir traduire ainsi la phrase dans laquelle Gaspard Aindorffer posait la question. L'auteur (p. 19) a traduit : « l'homme peut-il... s'élever *au-dessus de* ce sommet de l'âme... », alors que le texte latin dit : « solo affectu *seu per mentis apicem*... Deum attingere » (p. 110).

sées avec beaucoup de clarté (pp. 1-104) (1). La seconde moitié du volume comprend les documents : la correspondance de Nicolas de Cuse avec l'abbé et le prieur de Tegernsee, deux opuscules de Bernard de Waging et plusieurs écrits de Vincent d'Aggsbach, parmi lesquels un traité contre Gerson.

***

Le mouvement mystique qui se manifeste dans les Pays-Bas aux XIVe et XVe siècles eut pour initiateur le bienheureux Jean Ruysbroeck. Après avoir été relégué pendant longtemps dans la pénombre, le prieur de Vauvert reprend peu à peu la place qui lui revient, c'est-à-dire celle de docteur. Ce revirement dans l'opinion est dû en grande partie au savant évêque de Bruges, Mgr Waffelaert. Celui-ci commença en 1912 une série d'articles très remarquables, achevés en 1920, dans lesquels il s'attacha à mettre en relief l'accord parfait de la doctrine de Ruysbroeck avec les enseignements les plus profonds de la théologie et des autres mystiques (2). En même temps paraissait le premier volume de la nouvelle traduction française par les Bénédictins de Saint-Paul, qui arrivait en 1920 à sa troisième édition, tandis que le deuxième volume, paru en 1917, est en réimpression. En cette même année 1917, trois éditions du chef-d'œuvre du grand mystique, les *Noces spirituelles,* virent le jour presque en même temps : une traduction anglaise, une réédition du texte original et une adaptation en hollandais moderne (il en avait déjà paru une en 1914). La traduction française du même traité vient d'être publiée (1920) ; enfin le P. Reypens, S. J., en donnera bientôt une édition critique.

L'œuvre commencée par Ruysbroeck fut poursuivie et développée par les *Frères de la Vie commune* et les Chanoines régu-

(1) P. 73, n. 1, l'auteur cherche à identifier un certain *abbé Isaac*, cité comme théologien mystique, avec le cistercien Isaac de Stella. Ne faudrait-il pas plutôt voir en lui l'abbé Isaac, auteur des deux grandes Conférences sur la prière que l'on trouve dans Cassien ?

(2) *Collationes Brugenses*, 1912-1920. Ce travail a été condensé dans un opuscule de grande vulgarisation, publié d'abord en flamand puis traduit en français sous le titre : *L'union de l'âme aimante avec Dieu, ou guide de la perfection, d'après la doctrine du bienheureux Rausbrouck*, Bruges, Desclée, 1916.

liers de Windesheim. L'histoire de ces deux grandes institutions, qui incarnent pour ainsi dire tout le mouvement religieux connu sous le nom de *moderna devotio*, présente encore bien des lacunes. C'est une de ces lacunes que le Dr de Man vient de combler en publiant la chronique de la « maison-mère » des Sœurs de la Vie commune à Devender (1). Signalée depuis longtemps par les érudits, cette importante chronique n'avait pas encore été éditée. C'est une série de portraits qui font revivre sous nos yeux les figures si attachantes des premières disciples de Gérard Groot. Rien ne vaut cette peinture vivante, qui, mieux que les traités des auteurs ascétiques ou les récits des historiens modernes, nous fait pénétrer dans l'intime de ces âmes et dévoile le véritable esprit qui animait la *moderna devotio*. L'édition du texte est très soignée. Elle est précédée d'une longue introduction et accompagnée de notes abondantes qui témoignent d'une étude sérieuse du sujet. L'information historique de l'auteur est généralement sûre, mais ses appréciations morales ou dogmatiques appelleraient plus d'une réserve.

L'influence des mystiques des Pays-Bas s'étendit à différents pays. On en trouvera quelques exemples dans le volume du R. P. H. Watrigant sur les origines de la méditation méthodique (2). Le vénérable Louis Barbo († 1443), fondateur de la Congrégation bénédictine de Sainte-Justine de Padoue, a laissé un *Modus meditandi et orandi*, qui se ressent de la spiritualité de Windesheim. Le R. P. Watrigant en donne le texte d'après l'édition, assez fautive, il faut bien le dire, de 1523. Louis Barbo s'adresse surtout aux « non doctis, non exercitatis, simplicioribus et inexpertis et parvulis in Domino » ; il leur a préparé « du lait » pour nourrir leur esprit encore trop terrestre et les préparer à la contemplation. A cet effet il leur recommande la prière vocale et la méditation, accomplie suivant une certaine méthode d'ailleurs assez large. Pour leur faciliter le travail, il leur donne même un exemple de méditation pour chaque jour de la semaine, qu'ils pourront adopter s'ils le veulent. Mais ces deux espèces d'oraison, la prière vocale et la

(1) *Hier beginnen sommige stichtige punten van onsen oelden zusteren*, door Dr D. de Man, La Haye, M. Nyhoff, 1919, 8°, xciv-258 p., 6 flor. 60.

(2) *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe s.*, Paris, Lethielleux, 1919, 8°, 84 p., 2,50.

méditation, ne sont et ne doivent être qu'une préparation à la troisième espèce d'oraison, la contemplation divine, qui est « le fruit des deux autres ». Cette contemplation proprement mystique, « que nul ne peut enseigner aux autres », on l'obtiendra certainement, le vénérable auteur s'en porte garant, pourvu qu'on s'adonne à la méditation avec humilité et pureté de cœur.

On le voit, malgré les apparences, Louis Barbo reste bien dans la note traditionnelle qui fait de la mystique le terme normal de la vie spirituelle.

Pour expliquer l'influence de la spiritualité de Windesheim sur Louis Barbo, le R. P. Watrigant fait appel à l'hypothèse de Lindeborn d'après laquelle l'abbaye Saint-Georges in Alga aurait fait partie de la Congrégation de Windesheim ou des Frères de la Vie commune. Avec le meilleur historien moderne des Frères, M. le Dr M. Schoengen, nous croyons qu'il faut renoncer définitivement à cette hypothèse. En revanche on aurait pu apporter plusieurs autres preuves pour montrer l'influence réelle exercée par l'école mystique des Pays-Bas en Italie au XVe siècle.

Jean Mombaer ou Mauburne, chanoine régulier du Chapitre de Windesheim, vécut pendant plusieurs années au Mont Sainte-Agnès avec Thomas a Kempis. Il est connu surtout par son témoignage éclatant en faveur de ce dernier, dans la question de l'auteur de l'*Imitation*. Il a composé un vaste *Rosetum exercitiorum spiritualium*, dont le R. P. Watrigant (l. c., pp. 34-61) donne de larges extraits empruntés à la partie intitulée *Meditatorium*. On y parle longuement de la méditation et des méthodes qu'il faut suivre pour la faire. Mais que l'on ne s'y méprenne pas. Aux yeux de Mauburne la méditation n'est pas une fin ; pour lui, comme pour Louis Barbo, elle n'est qu'une préparation à la contemplation mystique. Il le donne clairement à entendre dès les premières lignes de son prologue : « Il serait insensé de s'attarder toujours dans les régions inférieures de la lecture et de l'étude, et de ne jamais monter sur la montagne du Seigneur par les élans enflammés de l'amour. Dieu n'a pas créé l'âme pour que, oubliant sa noblesse, elle dévore livres et parchemins, mais pour être le siège de la Sagesse et pour que le Roi pacifique y établisse sa demeure. » Et quelques lignes plus loin : « Nous tenons à en prévenir le lecteur : nous ne voulons pas ici parler des choses plus éle-

vées, ni exposer ce qui a trait à la contemplation. Nous parlerons seulement de la méditation affective propre aux commençants (*rudis*), *par laquelle on parviendra plus rapidement au sommet de la théologie mystique* que si nous nous mettions à discourir tout de suite de choses sublimes ».

Le R. P. Watrigant donne quelques détails bibliographiques, cite les éditions de Deventer, de Bâle, de Paris (celle-ci est de 1510 et non pas de 1610), de Milan et de Douai, et fait remarquer ensuite qu'il existe plusieurs points de ressemblance entre le livre de Mauburne et les Exercices de S. Ignace. Un détail qui eût été intéressant et qui n'est pas mentionné, c'est qu'en 1576 la lecture du *Rosetum* fut interdite aux membres de la Compagnie de Jésus.

Publié pour la première fois en 1494, le *Rosetum* se répandit rapidement (1). Dom Garcia de Cisneros († 1510), le réformateur de l'abbaye de Mont-Serrat, en fit imprimer une partie en 1500 à l'usage de ses moines. Il l'estimait à ce point qu'il en faisait apprendre par cœur à ses novices les principaux passages, en même temps que la Règle de Saint Benoît et le *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen, un des premiers Frères de la Vie commune. Il l'utilisa surtout pour la composition de son *Ejercitatorio de la Vida espiritual*. C'est ce que le R. P. Watrigant démontre dans son « tableau des sources de l'*Exercitatorium* de Garcia de Cisneros » (l. c., pp. 69-76). C'est une étude intéressante pour qui veut suivre l'influence des mystiques du Moyen-Age. Les auteurs préférés de Cisneros, ceux qu'il a mis le plus largement à contribution, sont Mauburne, Gérard de Zutphen et Gerson. Viennent ensuite saint Bonaventure, Ubertin de Casale, Henri de Baume, Ludolphe le Chartreux, Jean Nider et Thomas a Kempis. On aurait pu pousser plus loin cette analyse des sources et montrer par exemple comment tel passage du ch. LVIII, emprunté à Gérard de Zutphen ou au *Fascicularius*, remonte définitivement à saint Bernard.

(1) Le R. P. Watrigant consacre deux pages à la *scala meditatoria* de Wessel Gansfort (pp. 32 et 33). Il nous semble trop indulgent à l'égard de ce dernier. Par ses doctrines nominalistes Gansfort prépara certainement le terrain à Luther, comme vient de le rappeler M. l'abbé R. Post (*Wessel Gansfort in het licht van zijn tijd*, Beiaard, 1920, I, 25-42, 111-125), à propos des publications du Dr M. van Rhijn (1917 et 1919).

Notons en passant que l'*Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi*, signalée à plusieurs reprises par le R. Père, n'est pas de Jean Vos de Heusden : celui-ci en fut seulement le propagateur, mais non pas l'auteur. C'est un point qui a été mis en lumière depuis longtemps par Acquoy dans un mémoire communiqué à la Société littéraire de Leyde.

Le texte original de l'*Exercitatorium* de Cisneros a été réédité en 1912 par les moines de Mont-Serrat (1). On sait en effet que le livre fut composé en langue castillane. La nouvelle édition reproduit fidèlement l'*editio princeps* publiée en 1500 par les soins de l'auteur lui-même. On s'est contenté seulement de rajeunir parfois l'orthographe et d'expliquer en marge les mots vieillis ou peu usuels. Le texte est précédé d'une notice importante sur l'auteur et son œuvre.

*
* *

On ne peut parler de l'*Exercitatorium* de Cineros sans évoquer en même temps l'imposante figure de saint Ignace de Loyola. Dans quelle mesure le grand fondateur a-t-il subi l'influence de l'abbé bénédictin pendant son séjour à Mont-Serrat et à Manrèse ? La question, qui fit couler jadis des flots d'encre, semble revenir à l'ordre du jour. Nous n'entrerons pas dans cette discussion. Mais, en terminant, nous tenons à signaler les mélanges d'études historiques et ascétiques offerts au R. P. Watrigant à l'occasion de son jubilé (2). Ils sont consacrés presque entièrement à l'histoire et à l'interprétation des *Exercices* de saint Ignace. Nous ne pouvons résumer, ni même seulement indiquer le titre des trente-six articles dont ils se composent. Nous nous contenterons d'en relever quelques-uns, qui montreront l'intérêt que peuvent présenter ces études de détail.

M. l'abbé E. Masure, en quelques pages enthousiastes et de grande envergure, met en relief « la transformation prodigieuse de l'ascétisme chrétien » opérée par saint Ignace, et

(1) *Ejercitatorio de la Vida espiritual compuesto por el V. P. Garcia de Cisneros, O. S. B.*, reproducido conforme a la primera edición por el R. P. Fausto Curiel, Barcelona, Gili, 1912.

(2) Mélanges Watrigant, *Études historiques et ascétiques*, Paris, Lethielleux, 1920, 176 pp.

montre comment cette nouvelle spiritualité a su s'adapter à l'esprit moderne issu de la Renaissance. La spiritualité antique s'attachait à faire sortir l'homme de lui-même pour le tourner tout entier vers Dieu. La spiritualité moderne, plus individualiste et plus humaine comme les âmes auxquelles elle s'adresse, le tient davantage réfléchi sur lui-même. M. Masure nous semble avoir bien saisi cette opposition : « Nous ne tenons pas encore dans ces vieux livres (de la spiritualité antique) la peinture minutieuse ni l'ascèse détaillée des vertus, l'analyse des passions ni la passion des analyses. Ils ont été écrits avant que fût pratiquée l'habitude bientôt maladive de l'introspection et connus tous ces jeux psychologiques modernes si dangereux, qui allaient rénover toute la littérature, recréer les mœurs et les arts (1). »

Le R. P. Brou, S. J., se demande (pp. 68-71) si sainte Thérèse a fait les Exercices de saint Ignace. Elle n'en dit rien dans son autobiographie. Pourtant son historien Ribéra écrit, en parlant du P. Jean de Padranos, premier confesseur jésuite de la sainte : « Ce père, *à ce qu'on m'a dit*, fit faire à Thérèse une partie des Exercices ». A défaut de témoignage plus sûr, le R. P. Brou cherche à retrouver dans la *Vie* de la sainte par elle-même les traces de l'influence que les Exercices ont pu avoir sur la réformatrice du Carmel. Entreprise infiniment délicate, qui ne peut aboutir qu'à des résultats hypothétiques. Mais si la grande sainte « n'avait pas l'habitude de se retremper tous les ans dans la retraite en utilisant la méthode de la Compagnie », il est certain par ailleurs qu'elle connaissait cette méthode, qu'elle paraît avoir considérée comme ayant pour objet de préparer à la contemplation mystique.

La seule étude de cette collection qui ne se rapporte pas aux Exercices ou à l'œuvre des retraites est celle du R. P. Dudon, S. J., sur les sources du quiétisme de Molinos. C'est dans les œuvres ascétiques de Falconi et dans la biographie de Grégoire Lopez que Molinos a puisé sa doctrine. « Falconi lui fournissait une théorie de l'oraison mise à la portée de tous ; Lopez,

(1) A la page 86, M. Masure range la suppression de l'office de chœur parmi les « coups d'audace et de génie » qui ont « déplacé le point d'appui de l'ascèse ». C'est une appréciation que nous ne pouvons adopter qu'en partie.

un exemple de la contemplation incessante réalisée dans une parfaite résignation à la volonté de Dieu ».

Ce serait ici l'endroit de parler de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* par M. H. Brémond. Les derniers volumes nous sont parvenus trop tard pour que nous puissions les présenter ici. Nous les réservons donc à la prochaine chronique.

Abbaye Saint-Paul,
Oosterhout (Hollande).

Dom J. Huyben.

Adolphe Retté : **Sainte Marguerite-Marie**, *Vie de la Révélatrice du Sacré-Cœur*, d'après les documents originaux. — Paris, Bloud et Gay, in-12, 286 p., 1920. — 5 fr.

Pour l'élaboration de ce livre publié au moment de la canonisation de sainte Marguerite-Marie (13 mai 1920), l'auteur *Du Diable à Dieu* et de *Quand l'Esprit souffle* s'est principalement servi des écrits rédigés du vivant de la Sainte ou peu après sa mort, à savoir : *L'autobiographie* de Marguerite-Marie, sa *Vie par les Contemporaines*; les pièces *du Procès introductif de la Cause*. La *Vie* par Mgr Languet (1729) lui a fourni aussi quelques renseignements précieux.

Puisant de la sorte aux sources, M. Adolphe Retté s'est attaché moins à donner des développements excessifs à sa documentation qu'à concentrer en des chapitres assez brefs l'essentiel de la vie intérieure de la Sainte. Il n'a, du reste, point négligé pour cela de rapporter les événements les plus caractéristiques de sa mission. En particulier, il a insisté sur l'enfance de Marguerite-Marie et sur les circonstances qui précédèrent son entrée en religion. C'est la première fois que cette période est décrite avec autant de précision et de détails significatifs.

On connaît le style mordant, coloré, marqué de réalisme, dont M. Retté a coutume d'user pour la rédaction de ses livres. Cette fois, en certains endroits, il a peut-être un peu trop appuyé. Il y a tels passages de son livre où certains eussent aimé moins de rudesse. Cependant il faut tenir compte du but visé par l'auteur. Un de ses amis nous disait récemment : « M. Retté a voulu rappeler aux âmes tièdes que la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas du tout affaire de formalisme, ni un prétexte à effusion sentimentale. Le culte du Sacré-Cœur, dit-il en une page très nette de son livre, demande des âmes robustes, portées à

l'abnégation d'elles-mêmes et à l'amour de la Passion... En outre, il a voulu inciter les personnes qui, de parti-pris, méconnaissent la mystique, à convenir que cette science austère peut seule faire comprendre le *cas* de Marguerite-Marie. Enfin, il eut pour objectif d'attirer les incroyants, sans mauvaise foi, à l'examen des conditions dans lesquelles se manifeste la Sainteté. S'il se fût astreint à une fadeur que son tempérament littéraire ne comportait pas, il aurait échoué. »

Ce raisonnement est plausible. C'est pourquoi, bien qu'on eût préféré, çà et là, un peu moins de couleurs violentes et la suppression de certains détails qui ne peuvent que surprendre les âmes insuffisamment initiées à la mystique, on doit approuver les intentions de M. Retté.

Mais ce qu'il faut surtout retenir de ce livre, c'est l'intelligence du surnaturel qui l'imprègne et le zèle pour le service de Jésus-Christ qui s'y décèle à toutes les lignes. Il fera connaître et aimer davantage le Sacré Cœur. On peut donc en recommander la lecture.

*
* *

Les Amies des Infirmes (A. d. I.)

L'œuvre fondée sous ce beau nom est née à Paris au lendemain de la guerre, en 1919. Une jeune fille, infirmière de guerre, s'entretenait avec une amie, infirme depuis plusieurs années, des misères que lui avait révélées l'hôpital ; elle gémissait de voir se perdre trop souvent dans le blasphème, la révolte, ou simplement l'inertie, le trésor de la souffrance humaine faite pour servir à l'œuvre de Dieu, à la Rédemption. Elle souhaitait de voir se lever une phalange de chrétiennes, qui, sous le titre de *marraines spirituelles,* continueraient la maternité d'âmes écloses pendant la guerre. L'amie infirme entra dans ce désir, et comprit sur quelles bases devait être établi cet apostolat nouveau. Il lui apparut qu'il faudrait à des marraines spirituelles le ressort que donne l'habitude de la vie intérieure pour inspirer à leurs filleuls l'esprit de soumission à la volonté de Dieu, l'esprit de résignation filiale, l'esprit enfin de réparation dans l'amour et la joie, degrés d'ascension que Jésus-Christ aime disposer dans l'âme de ceux qui souffrent en union avec Lui. Or l'habitude de la vie intérieure s'acquiert par la prière ; les Amies des Infirmes devraient donc

constituer une élite de chrétiennes désireuses d'avancer dans la vie spirituelle, et pour cela faisant oraison.

L'œuvre est donc toute spirituelle dans son but et dans ses moyens : elle fut mise sous le double patronage de saint François de Sales à cause de sa grande compassion pour les infirmes, et de sainte Jeanne de Chantal qui pénétra si avant dans la science de la douleur sanctifiée. L'adoption des infirmes s'exerce soit par visites, soit par correspondance : telle Amie n'a jamais vu son filleul, mais leurs lettres les ont parfaitement révélés l'un à l'autre ; telle autre correspond en Braille avec son infirme aveugle, lorsqu'elle ne peut aller le voir.

L'œuvre est organisée sous la direction d'un comité central résidant à Paris, et assisté d'un aumônier conseil, religieux dominicain. Les groupes de province se constituent sous la direction d'un bureau composé de 2 ou 3 Amies ; chaque groupe doit avoir un aumônier qui assiste aux réunions mensuelles. Les Amies ne prennent qu'un engagement général de travailler à se sanctifier par la pratique des vertus chrétiennes et de l'oraison mentale : chacune est laissée à sa conscience pour le choix des moyens. Une retraite spéciale leur est prêchée chaque année.

L'œuvre s'est occupée de procurer aux Infirmes le grand bienfait d'une retraite spirituelle en dehors de chez eux ou de l'hôpital. La difficulté était de trouver des maisons présentant des facilités de plain-pied et consentant à recevoir infirme et infirmière ; les dames Bénédictines de Jouarre ont gracieusement mis des chambres à la disposition de l'œuvre. Des infirmières catholiques, entrées en rapport avec les « Amies », ont bien voulu promettre leur concours : avec l'infirme qui leur sera confiée, elles feront quelques jours de retraite. La question est encore à l'étude pour les hommes, ainsi que celle d'une section masculine de l'œuvre, qui semble s'imposer sur la demande de certains Infirmes.

Les « Amies » disposent d'une bibliothèque qui leur permet de prêter à leurs Infirmes des livres pieux ou récréatifs. Elles-mêmes sont engagées à se procurer et à méditer un certain nombre d'ouvrages de piété qui leur sont indiqués comme particulièrement aptes à les former à la vie spirituelle. Elles ne sont pas obligées d'adopter un filleul dès leur entrée dans l'œuvre : elles sont laissées libres de se préparer aussi longtemps qu'il leur convient, à leur haute mission ; mais elles

doivent choisir leur infirme d'accord avec le bureau de leur groupe.

Le Cardinal Amette a daigné bénir l'œuvre naissante. Un groupe s'est fondé très vite à Berck, d'autres sont en voie de formation à Reims, à Nancy, à Nice, à Mulhouse, et en Belgique où le Cardinal Mercier a donné sa bénédiction à l'œuvre. Aux grandes fêtes, les Amies et les Infirmes sont avertis qu'une messe sera dite à leur intention à jour et heures fixes, ils sont invités à communier les uns pour les autres. Dès qu'un décès se produit dans un groupe, une messe est dite pour le défunt.

Les « Amies » se réunissent une fois par mois, traitent entre elles des affaires du groupe et écoutent une instruction de l'aumônier, dont le résumé est envoyé aux absentes. L'aumônier de Paris se tient en communication avec l'œuvre par une lettre trimestrielle ; la Présidente, par une lettre mensuelle. Tous les trois mois les groupes de province envoient au comité central un compte-rendu de leurs réunions. Ainsi un courant de charité fraternelle circule dans toute l'œuvre, l'aidant à réaliser son but : former dans le monde une élite spirituelle sachant faire valoir pour le salut des âmes le trésor de la souffrance humaine.

Citons en terminant ces passages de lettres écrites par un Infirme de l'œuvre à sa marraine :

« J'aime ma propre souffrance de préférence à toute autre ;
« il me semble que nul autre genre d'infirmité n'aurait pour
« moi les mêmes avantages, et je considère cela comme une
« délicate attention de Dieu à mon égard. Mon impotence
« absolue est donc la source des joies les plus pures et incon-
« nues jusqu'ici.

« Je me sens tout plein d'un seul désir, mais si ardent qu'il
« devient une souffrance : aimer, aimer toujours davantage ce
« Dieu qui m'a tant aimé, et pour Lui prouver mon amour,
« souffrir toujours. »

⁂

Ligue spirituelle des groupements professionnels

La réunion que nous annoncions dans notre dernier numéro a eu lieu le Mercredi Saint, à l'archevêché de Paris, sous la paternelle présidence de S. Em. le Cardinal archevêque. Elle a

abouti à établir le règlement suivant, adopté par les représentants des Publicistes chrétiens, des Médecins de la Société Saint-Luc, des Cheminots catholiques, des Métallurgistes et de l'Union des P.T.T. :

« Art. 1. — La Ligue spirituelle des groupements professionnels catholiques a pour but d'unir ces groupements par la prière mutuelle afin qu'ils s'entr'aident dans l'accroissement de leur vie spirituelle.

« Art. 2. — Chaque fois que se réunit l'un des groupements associés, ses membres récitent en commun à l'intention de tous les autres groupements l'Acte de charité. Chaque groupement peut y ajouter à son gré soit une oraison du Missel, demandant l'augmentation de la vie spirituelle, soit une prière au Sacré-Cœur ou même une dizaine de chapelet.

« Art. 3. — Pour assurer la liaison entre les groupements unis, il est institué, sous la présidence d'un prêtre délégué de l'Ordinaire, une Commission permanente composée du prêtre directeur ou aumônier de chaque groupement et de trois membres choisis dans chacun d'eux. Cette commission étudiera et proposera tous les moyens qu'elle jugera propres à augmenter le nombre des groupements unis et surtout à promouvoir en chacun d'eux un véritable accroissement de vie spirituelle.

« Art. 4. — Chaque année, en principe le premier dimanche de l'Avent, la commission permanente convoquera les groupements unis en assemblée générale afin d'examiner, après enquête auprès de chacun d'eux, et sous la présidence de l'Ordinaire ou de son représentant, les œuvres et les travaux accomplis par les uns et par les autres dans l'œuvre de la vie spirituelle et les résolutions qu'il convient à ce même point de vue d'arrêter pour l'avenir. »

S. Ém. le Cardinal archevêque a désigné comme aumônier de la Ligue le R. P. Janvier, qui déjà dirige plusieurs de ces groupements professionnels, et le R. P. Chauvin comme aumônier-adjoint.

Nous souhaitons vivement que cette association s'étende à toute la France pour accroître la vie religieuse de nos corporations chrétiennes. Le R. P. Chauvin, O. P., 11, rue Vineuse, Paris-XVI[e], communiquera tous renseignements sur le but et l'activité de la Ligue spirituelle.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 21. JUIN 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La vie spirituelle avec le Christ en Dieu

I

Vue d'ensemble de la vie spirituelle

Saint Paul a merveilleusement résumé l'ensemble de la vie spirituelle en un de ces textes concis où il sait enfermer tant de profondeur doctrinale : *Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu* (1). Quelle manière d'interpeller des vivants : « Vous êtes morts ! » Et aussitôt, par une de ces antithèses dont il sait tirer de si opportunes leçons, il ajoute : « Et votre vie... » Quel langage : être morts et avoir la vie ! — Oui, précisément parce qu'on est mort à la nature, on a la vie qui demeure, la vie qui n'a pas de déclin, la vie qui est déjà pleine d'éternité. Mais cette vie est cachée avec le Christ, lumière qui éclaire tout homme à son arrivée en ce monde, soleil de toute existence et de tout bonheur. Or cette lumière nous dérobe au monde pour nous jeter dans les abîmes divins : *In Deo*...

(1) Col., III, 3.

Tel est le programme de la perfection que trace l'éloquence de l'Apôtre : *Vous êtes morts* : première période, le renoncement. *Votre vie est cachée avec le Christ* : seconde période, l'imitation de Notre-Seigneur. *Cachée en Dieu* : dernière période ou terme suprême, l'union qui doit devenir définitive et s'achever dans la vision et l'amour béatifiques.

La première période est appelée communément, depuis l'époque de Denys, la voie purgative, parce qu'elle doit nous dégager de l'élément terrestre, afin que la place soit libre pour Dieu et que Dieu la remplisse tout entière. Tant que nous n'aurons pas entrepris cette purification universelle, nous resterons de véritables enfants qui n'ont pas encore appris les premiers éléments dans l'école de la perfection. Notre-Seigneur n'a pas enseigné d'autre voie : « *Si quelqu'un veut venir après moi* — Que faut-il donc, ô bon Maître ? Faut-il avoir le génie, le talent, la fortune, la santé ? Moins que cela, car les simples, les pauvres, les infirmes sont mes élus, mais plus que cela : *Qu'il se renonce.* — Est-ce seulement pour une élite, pour les héros du surnaturel, pour les géants de la sainteté ? — C'est une loi universelle, indispensable, pour *quiconque* veut venir après moi : *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum.* — Est-ce seulement pour les circonstances grandioses, extraordinaires, où l'humanité doit se surpasser et où la grâce elle-même est à son apogée ? — C'est pour tous les jours et d'une manière constante ; car la croix quotidienne est la condition imposée à qui veut me suivre : *Et tollat crucem suam quotidie et sequatur me* » (Luc, IX, 23).

La seconde phase est appelée la *voie illuminative.* Ce terme de lumière est un de ceux dont se sert le plus souvent la sainte Écriture pour désigner l'état de grâce et l'exercice des vertus. « La voie du juste, dit le Saint-Esprit, est une clarté grandissante, qui va jusqu'au grand jour » (Prov., IV, 18). Puisque Notre-Seigneur est la lumière du monde, l'imitation de Jésus est une œuvre de clarté. De même que dans l'âme du pécheur il fait nuit et

il fait froid, dans l'âme du juste il fait clair et il fait chaud. Le Christ est notre soleil et les vertus évangéliques s'allument comme autant d'étoiles au sommet de notre âme. Nous pouvons donc faire chez nous de la beauté par l'imitation de Jésus-Christ : *Debout, vous qui dormez, le Christ deviendra votre lumière* (1).

Là ne s'arrête pas l'âme chrétienne : elle sait que le terme consiste à se cacher et à se perdre en Dieu : *vita abscondita cum Christo in Deo*. Pour le monde, la vie qui compte et qui est appelée la vie intense est celle qui a de l'éclat et qui fait du bruit. Pour les saints, la vraie vie est intérieure, c'est l'intimité avec Dieu, au point de ne faire avec lui qu'un esprit et qu'un cœur, c'est-à-dire d'avoir les *pensées* de Dieu, les *volontés* de Dieu, les *sentiments* de Dieu. Bien que mystérieuse et cachée, elle est toute féconde ; parce qu'elle est pleine de Dieu, elle doit s'épanouir sur les âmes, transformer l'humanité, en lui communiquant le principe du salut qui part de l'éternité et rejaillit jusqu'à l'éternité. *Fons aquae salientis in vitam æternam* (Joan., IV, 14).

Ces trois états, quoique distincts, ne devraient pas être séparés.

Il est vrai que l'un d'eux peut prédominer en certaines existences. Ainsi dans les commençants, c'est davantage la voie purgative ; dans ceux qui ont déjà fait des progrès, c'est la voie illuminative ; pour ceux qui se sont exercés dans les longues pratiques de la vie parfaite, ce doit être spécialement la voie unitive. De même certaines périodes de l'année liturgique sont spécialement consacrées à l'une de ces voies spirituelles. L'Avent et le Carême prêchent davantage la vie de renoncement. Noël et les fêtes qui l'accompagnent nous disent surtout le mystère de la lumière et nous recommandent de devenir aimables, doux et humbles de cœur, gracieux, comme Jésus, qui est véritablement le charme de Dieu montré aux hommes. *Elle est*

(1) « Surge qui dormis... et illuminabit te Christus » (Eph., v, 14).

apparue à tous les hommes, disait saint Paul (Tit., II, 11), *la grâce du Sauveur notre Dieu*. Jésus à la crèche est l'apparition du gracieux, il est l'agrément de Dieu mis à notre portée.

A Pâques, à la Pentecôte, à l'Assomption, à la Toussaint, c'est spécialement la voie unitive, par la contemplation de ces mystères de l'au-delà où l'âme est transformée en Dieu, et par notre contact avec l'Esprit-Saint qui devient, pour ainsi dire, notre cœur, de même que le Christ est notre tête. Le rôle de la tête apparent et extérieur est réservé au Christ à raison de son Humanité visible ; l'influence du cœur, cachée, tout intérieure, convient mieux à l'Esprit-Saint, qui vivifie l'Église et nos âmes par une opération secrète et mystérieuse. La perfection pour nous consiste à rester unis avec le cœur, le Saint-Esprit, et avec la tête, le Christ, lequel nous unira au Père, source première de tout bien. Et voilà comment la vie liturgique peut devenir pour nous la vie cachée avec le Christ en Dieu jusque dans les abîmes de la Trinité. Mais toujours et en toutes circonstances, les âmes surnaturelles doivent en quelque manière unir ces trois états. Celles qui ont peiné de longues années dans l'exercice de la vertu et se sentent éprises du besoin de la contemplation doivent s'assujettir encore aux lois du renoncement, et celles qui commencent doivent aspirer à l'union, raison dernière de nos efforts.

La manière la plus efficace pour unir ces divers états, c'est la dévotion à Notre-Seigneur (1). Il y a dans le Christ trois abîmes, dont la contemplation fera nos délices dans la bienheureuse éternité : l'abîme du cœur, l'abîme de l'âme, l'abîme de la divinité (2). En nous mettant en com-

(1) Le P. Dom de Puniet a expliqué excellemment dans cette revue (août et septembre 1920) comment Louis de Blois trouve le secret de la perfection dans la dévotion au Verbe incarné.

(2) Nous avons essayé de montrer dans notre livre *Le Rosaire et la sainteté* comment le Rosaire nous révèle le cœur, l'âme et la divinité de Jésus. (Paris, Lethielleux.)

munication avec le cœur et l'âme dans les mystères de la vie souffrante, nous apprenons le renoncement et les lois de la vie purgative ; notre contact avec le cœur et l'âme de Jésus-Enfant, de Jésus adolescent, de Jésus enseignant, prêchant, travaillant et rachetant le monde, nous fera entrer dans les splendeurs de la voie illuminative ; et comme ce cœur et cette âme sont inséparables de la divinité, nous sommes introduits ainsi dans les profondeurs de la voie unitive, *in Deo*.

Le cœur, l'âme, la divinité de Jésus, voilà les trois tabernacles que nous devons habiter à la fois. Telle est la science suréminente de la perfection que prêchait l'Apôtre : *la vie cachée avec le Christ en Dieu.*

Nous avons étudié le cœur dans notre article de juin 1920. Il nous reste à pénétrer plus complètement dans l'âme et la divinité.

II

La vie cachée avec l'ame sainte de Notre-Seigneur

Cette vie demande que nous pensions à l'âme de Jésus et que nous vivions avec elle.

On pense irrésistiblement à ce qui est pureté et beauté. Or les Saints Livres célèbrent en maints passages les charmes du Messie-Roi, le plus beau des enfants des hommes, du Bien-Aimé que l'Épouse ne consent jamais à quitter (1). Ces expressions peuvent s'entendre non seulement de la beauté divine, mais encore de la beauté physique de l'humanité tout entière. Si quelques écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, comme Tertullien et Clément d'Alexandrie, ont pensé que le Christ s'était présenté au monde avec des dehors chétifs et sans attraits, la plupart des Pères estiment que le corps du Verbe incarné, produit par miracle, fut comme l'idéal de la beauté sensible,

(1) Ps. xliv, 3, 5 ; — Cant., i, 15.

beauté toutefois sereine et purifiante, qui demande, pour être comprise entièrement, le regard d'une âme intérieure.

Mais c'est surtout l'éclat de l'âme qui est la véritable beauté. La splendeur de l'âme reflétée sur les parties du corps bien proportionnées fait la beauté physique ; la splendeur de l'âme sur nos facultés spirituelles, sur les œuvres de notre esprit, fait notre beauté intellectuelle ; la splendeur de l'âme sur les actes humains fait la beauté morale. Dans une belle physionomie, c'est l'éclat de l'âme qui se traduit par le corps ; dans un beau poème, c'est l'éclat de l'âme qui se traduit par l'intelligence ; dans une belle action, c'est l'éclat de l'âme qui se traduit par la volonté.

On a connu des personnes qui auraient tout abandonné pour le charme exquis d'une âme parfaitement belle et parfaitement pure ; au dire de sainte Catherine de Sienne, la vue d'une âme en état de grâce suffirait pour nous jeter dans une extase d'admiration et de joie. Que sera-ce donc de contempler l'âme de Jésus-Christ, cette créature achevée qui est le type du monde humain, qui touche à la personne divine, source de toute beauté, qui réunit en elle tout ce qu'il y a de grand, de généreux, d'exquis dans l'âme des artistes, des orateurs, qui dépasse le génie, qui est, pour ainsi dire, l'idéal spécifique réalisé ?

Les diverses beautés de notre univers se ramènent à trois : la beauté du gracieux, comme l'aurore, la lumière, les fleurs ; la beauté du sublime, comme les profonds abîmes, les montagnes gigantesques, l'immensité des cieux ; la beauté de l'héroïsme dans ces soldats qui défendent jusqu'à la mort les derniers plis tout sanglants du drapeau, dans ces mères vaillantes dont le dévouement fait des prodiges, dans tous ces saints que l'Église place sur les autels et qui paient ce tribut suprême de l'héroïsme, comme les martyrs ont payé le tribut de leur sang... Toutes ces beautés sont réunies dans l'âme de Jésus à un degré suréminent. Quelle aurore ou quelle lumière peut se comparer avec cette âme dans laquelle il

fait toujours clair, par les dons du Saint-Esprit, et toujours chaud par la charité parfaite? Quelles fleurs peuvent nous donner une idée des vertus qui s'épanouissent dans l'âme du Sauveur sous le soleil de la grâce? Le sublime des cieux, des montagnes et des océans, approche-t-il quelque peu du sublime de cette âme qui renferme tous les trésors de la sagesse, de la science et de la grâce? (Col., II, 3.) L'héroïsme des grands hommes, des saints ou des martyrs n'est qu'une imitation lointaine de l'héroïsme indéfectible de notre Rédempteur.

La théologie (1) nous enseigne que, dès le premier instant de l'Incarnation, la grâce a été versée dans l'âme de Notre-Seigneur avec une telle plénitude qu'elle en a rassasié toutes les capacités, de sorte que Dieu, de sa puissance ordinaire, ne saurait y ajouter, de même qu'on ne peut ajouter à l'abîme quand l'abîme est comblé. Or les vertus dérivent de la grâce sanctifiante comme la lumière du soleil, comme la chaleur du foyer, comme les propriétés de la nature, comme les facultés de l'essence; elles doivent donc se trouver au niveau de la grâce, et quand celle-ci est à son apogée, les vertus sont au suprême degré, qui est l'héroïsme. C'est ce qui se réalise dans le Christ. Quoique infusées surnaturellement, elles ne demeurent pas stériles ou oisives en lui; car il jouit, dès le début, d'une science complète qui permet aux vertus de s'épanouir en pleine lumière et à tout l'organisme surnaturel de déployer son entière activité. Voilà cette admirable germination des vertus dans la terre embaumée qu'est l'humanité de Jésus : aucune n'est gênée dans son développement, et comme une virginité féconde, toutes donnent leurs fruits sans cesser d'être fleurs. Elles sont toujours héroïques, mais surtout dans les actes suprêmes de la passion rédemptrice qui comblèrent la mesure des mérites et des satisfactions.

(1) Voir S. Thomas, III[e] p., q. 7, et ses commentateurs; le P. Monsabré, 40[e] Conf.; notre livre *Le Mystère de l'Incarnation*, IV[e] partie.

Dans la vie des saints nous pouvons dire parfois : Voici l'héroïsme qui passe! Dans la vie du Christ, il faut dire toujours : Voici l'héroïsme qui demeure, l'héroïsme à jet continu.

Ainsi donc avoir la révélation de l'âme de Notre-Seigneur, c'est voir la beauté du gracieux, la beauté du sublime, la beauté de l'héroïsme...

En attendant la vision de l'au-delà, nous essaierons de contempler cette âme dans les mystères de Jésus enfant, de Jésus adolescent, de Jésus prédicateur, apôtre et rédempteur. Une telle méditation ne peut être que fructueuse, pour le fidèle qui sait dire, du cœur comme des lèvres, l'invocation de saint Thomas d'Aquin et de saint Ignace de Loyola : *Anima Christi, sanctifica me* : Ame du Christ, sanctifiez-moi! Elle peut nous sanctifier parce qu'elle est unie à la divinité, source de toute sainteté, et parce qu'elle nous a mérité le salut. Et par là même nous arriverons à vivre de sa vie et à aimer de son amour. Et c'est le second enseignement qu'il nous reste à exposer.

*
* *

Il est un moment de notre journée où l'âme du Christ vit avec nous : le moment de la communion, qui nous donne avec elle des pensées communes, des affections communes, en un mot, une vie commune.

Après que les saintes espèces sont consommées, l'âme adorable ne reste plus avec nous. Il faut écarter énergiquement les exagérations pieuses de certains écrivains, même contemporains, qui tiendraient à faire croire à une présence spéciale de l'âme de Jésus après la communion, même lorsque son corps nous a quittés. C'est un principe irrécusable en théologie que l'âme du Verbe incarné, désormais inséparable du corps glorieux, n'est présente que là où se trouve ce corps, c'est-à-dire au ciel et dans chaque hostie consacrée aussi longtemps que durent les espèces sacramentelles.

Quand nous disons que nous devons vivre avec elle, nous entendons que l'on doit *participer* à sa triple vie, qui est la vie de la *science*, la vie de la *volonté*, la vie des *affections*.

La première activité d'une âme raisonnable est la connaissance, la pensée, la science, la sagesse : c'est par là que nous communions à l'ange et à Dieu. Or toutes les richesses intellectuelles qui ornent le monde des esprits sont concentrées dans l'âme du Verbe incarné : la science *acquise*, comme celle du génie, car même au point de vue humain Notre-Seigneur est la plus grande intelligence qui fut jamais ; la science *infuse*, comme celle des anges, car le roi ne saurait manquer d'une perfection qui embellit ses sujets ; la science divine ou la vision *intuitive*, comme celle des bienheureux. L'Église nous assure que l'âme du Sauveur, dès le premier instant de l'Incarnation, a vu Dieu face à face et qu'elle a connu en lui tout le passé, tout le présent et tout l'avenir (1).

Notre piété a intérêt à savoir que l'Enfant de la crèche nous voyait déjà et dans son berceau nous appelait par notre nom, que l'Agonisant de Gethsémani lisait d'avance toute notre histoire, que le Mourant du Golgotha nous adressait sur sa croix des paroles d'amour tandis qu'il nous donnait toutes les gouttes de son sang rédempteur...

Si nous savons nous unir à cette âme dans les divers mystères que nous rappellent le rosaire et la sainte liturgie, des éclairs jailliront de son intelligence sur la nôtre, pour nous communiquer une vue plus complète des vérités du salut. Si notre devoir d'état est l'étude, nous trouvons notre force, notre joie et notre repos dans ce contact avec le Maître de tous les savants. Heureuse l'étude ainsi comprise.

(1) Le décret du Saint-Office du 7 juin 1918 déclare *certaine* la doctrine qui attribue à l'âme de Notre-Seigneur, dès le début, la vision béatifique et la connaissance de tout *le réel*, c'est-à-dire de tout ce que Dieu sait lui-même de sa science de vision (*Act. Apost. Sedis*, X, 282).

heureux les instants passés près de l'âme adorable de Celui qui fait les génies et qui fait les saints !

Puis la vie de l'âme, c'est le vouloir : on peut dire de quelqu'un qu'il déploie une vie intense quand il fait preuve d'une volonté énergique. Or la volonté dans l'âme de Jésus est la plus grande puissance de vouloir qui ait jamais existé dans l'humanité.

Quels furent les vouloirs de Notre-Seigneur ? La gloire de Dieu et notre salut. Il disait lui-même : *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père* (Jean, IV, 34). Et comme la volonté du Père est notre sanctification (Thess., IV, 3), son vouloir est tout entier pour nous. Ainsi la vie de la volonté en Jésus était de mériter et de satisfaire pour le genre humain. Le mérite permanent, voilà aussi ce qui nous fera vivre, ce qui mettra dans notre existence la plénitude surnaturelle. Puisque dans les justes tous les actes bons sont méritoires, nous aurons des journées bien remplies, nous vivrons de belles années, nous participerons à la vie intense de la volonté du Sauveur, si nous fécondons nos œuvres par le mérite.

Enfin, ce qui complète la vie de l'âme, ce sont les affections et les sentiments. Notre-Seigneur, dont l'organisme formé par miracle était doué d'une sensibilité merveilleuse, a excellé dans toutes les affections qui ont fait tressaillir le cœur des hommes et surtout le cœur des saints. Qu'elles sont délicates ses tendresses pour Lazare et sa famille, pour le disciple bien-aimé ! Cette émotion va jusqu'à se traduire par des larmes (Jean, XI, 35). Il met ses *joies* à procurer le bien de ses apôtres (Jean, XI, 15) ; il éprouve des *désirs* ardents de s'épancher avec ses disciples et de manger la pâque avec eux (Luc, XXII, 15) ; ses *tristesses* et ses *craintes* inénarrables sont encore pour nous, elles retentissent dans tout son corps et sont accompagnées d'une sueur de sang. Ce qui domine en lui, c'est la charité, la miséricorde, la compassion : *J'ai pitié de la foule* (Marc, VIII, 5).

Rappelons-nous la recommandation de l'Apôtre : *Ayez*

en vous les mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus (Phil., II, 5). Nous devons avoir en nous les sentiments, les affections du Christ Jésus, ces actes d'humilité, de pitié, de miséricorde, de compassion. Nous purifierons notre sensibilité en la mettant en contact avec la sienne, qui fut toujours harmonieuse et selon Dieu ; nous garantirons les meilleurs droits de notre cœur en le reposant sur le cœur vierge de Jésus ; et nos affections resteront pures, saintes et durables, si nous les greffons sur les siennes... *Ame du Christ, sanctifiez-moi* en me faisant communier à la vie de votre esprit, par la connaissance surnaturelle ; à la vie de votre volonté par le mérite quotidien ; à la vie de votre affection par les sentiments de la bonté, de la miséricorde, de la charité sous toutes ses formes...

Puisque l'âme est unie au cœur et que le cœur et l'âme sont inséparables de la divinité, nous habiterons à la fois les trois tabernacles, nous aurons notre asile aux sources mêmes de la grâce, de la sainteté et des joies véritables (1).

(*A suivre.*)

Fr. E. HUGON, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) Nous recommandons, pour une étude plus complète, les ouvrages du Rme P. Dom MARMION, *Le Christ dans ses mystères* et *Le Christ vie de l'âme*, dans lesquels une théologie très substantielle, savoureuse, toute thomiste, constamment orientée vers la vie spirituelle, rend les meilleurs services à la piété.

Degrés de perfection dans la dévotion à Marie

De tout l'ensemble des actes qui constituent la dévotion à Marie on peut se demander quel est le principal, celui vers lequel la volonté doit surtout se porter, celui qui donne à tous les autres leur valeur et leur efficacité.

Assurément les actes qui se rapportent au culte extérieur, sous ses diverses formes, ont, quand ils sont accomplis selon les directions données par l'Église, une très grande utilité. Par eux, comme nous le rappelle saint Thomas (1), notre volonté est aidée à se porter plus facilement vers les actes qui doivent l'unir à Dieu.

C'est pour cette raison qu'en tout ce qui concerne le culte divin, l'Église encourage les pratiques extérieures, en règle l'usage dans sa sainte liturgie et demande que l'explication en soit donnée aux fidèles pour aider au développement de leur piété.

De ces pratiques extérieures, quand elles sont accomplies dans l'assemblée des fidèles, résulte aussi une édification commune qui excite et soutient la piété. D'ailleurs Notre-Seigneur a promis que les demandes collectives seront particulièrement exaucées (2).

Ce qui est extérieur dans la pratique du culte nous

(1) *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 81, a. 17.
(2) Matth., XVIII, 20.

apparaît aussi très avantageux quand il s'agit de signes extérieurs auxquels Marie a promis d'attacher sa protection, ou d'images et de sanctuaires très honorés à cause de ses nombreuses interventions. Car toutes ces choses extérieures aident grandement la piété (1). Très louables sont donc ces pratiques de dévotion quand elles sont accomplies selon les directions de l'Église ; et très estimables, les fruits spirituels que l'on peut en retirer.

Mais Notre-Seigneur nous en avertit : c'est de notre cœur que tout ce que nous accomplissons tire sa valeur (2) ; c'est aussi des actes intérieurs, qui en sont le principe et la fin, que ces pratiques extérieures empruntent leur efficacité. Et de ces actes intérieurs, celui dans lequel tous les autres se résument, du moins lorsqu'il s'agit d'obtenir la protection de Marie, c'est la prière : prière directe à la Sainte Vierge afin d'obtenir par elle les grâces nécessaires, ou louange adressée à Marie et action de grâces à Dieu pour les insignes privilèges conférés à son auguste Mère. Louange et action de grâces qui sont en réalité une forme de la prière ou contiennent virtuellement quelque prière. Car pour nous, perpétuels mendiants devant la Majesté divine, selon l'expression de saint Augustin, nos besoins sont tels pendant toute la durée de notre pèlerinage terrestre que, même aux heures où, sans exposer directement ces besoins, nous nous bornons à louer Dieu et ses saints, nos actes de louange et d'action de grâces ont, aux yeux du Seigneur, la valeur effective d'une prière. N'est-ce pas ce que saint Paul nous laisse entendre quand il nous recommande d'offrir à Dieu pour tous nos frères des supplications et des prières, en particulier l'action de grâces (3)?

(1) Ce que dit S. Thomas (*Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, a. 3, ad 2) des lieux sacrés, consacrés au service divin et excitant, à cause de cette consécration, la dévotion spéciale de ceux qui y prient, peut être appliqué à ces sanctuaires ou à ces choses saintes, relativement à la dévotion envers Marie.

(2) Matth., xv, 18 sq.

(3) I Tim., ii, 1 sq.

N'est-ce pas aussi, pour ce qui concerne la très sainte Vierge, la pensée de l'Église? Car pendant longtemps, dans sa liturgie universelle, l'Église n'employa que la première partie de la Salutation angélique (1), toujours considérée comme contenant une prière à la Sainte Vierge, parce qu'en nous rappelant la plénitude de sa grâce et la puissance de sa protection, elle nous porte à la prier avec confiance.

C'est donc la prière ainsi entendue qui est l'acte principal de la dévotion à Marie, celui qui lui donne toute sa valeur et toute sa perfection. N'en doit-on pas conclure que le meilleur moyen d'apprécier la perfection de la dévotion à la Sainte Vierge, en vue d'obtenir sa constante protection (2), c'est de lui appliquer ce que nous savons être requis pour la parfaite efficacité de la prière? Applications que nous voudrions faire dans le présent article. Ce sera la suite naturelle de ce qui a été dit précédemment de Marie modèle et principe de notre perfection (3). Car la participation aux fruits salutaires de cette dévotion sera d'autant plus abondante qu'on la réalisera d'une manière plus parfaite (4).

(1) Dans le Bréviaire romain, jusqu'en 1568, l'*Ave Maria* avait pour terminaison *benedictus fructus ventris tui Jesus. Amen.* Ce fut le pape saint Pie V qui, dans la réforme du Bréviaire, en 1568, fit insérer la formule actuelle, déjà depuis quelque temps en usage dans diverses liturgies particulières.

(2) C'est à ce point de vue particulier que les théologiens, les auteurs ascétiques et les prédicateurs se placent habituellement pour apprécier la perfection de la dévotion à Marie, en la recommandant à toutes les âmes chrétiennes. C'est aussi l'aspect sous lequel nous la considérons dans cet article.

(3) Notons, en passant, que c'est d'après les mêmes principes que l'on apprécie, en théologie, l'assurance du salut éternel toujours attribuée à la dévotion à Marie par la tradition catholique; qu'il s'agisse de cette dévotion d'une manière générale ou de promesses spéciales pour certaines pratiques. L'assurance du salut éternel est d'autant plus grande que la dévotion possède, d'une manière plus parfaite, les qualités qui rendent la prière efficace.

(4) Il semble d'ailleurs que, pour les âmes dévouées à Marie, la description de ces divers degrés de perfection est le meilleur moyen

*
* *

La première disposition requise pour la pleine efficacité de la prière est que l'âme soit unie à Dieu par la charité, ou que du moins elle en ait quelque désir initial. C'est l'enseignement plusieurs fois répété de la Sainte Écriture, affirmant que les supplications de l'âme juste sont particulièrement agréables à Dieu et exaucées par Lui (1).

Parlant de la prière du pécheur, saint Thomas assure qu'elle est exaucée seulement dans la mesure où elle a pour but, non la satisfaction de ses désirs de pécheur, mais quelque bien se rapportant au salut. Ce qui suppose que l'âme se détourne du péché ou du moins qu'elle a le désir de s'en éloigner.

C'est donc tout d'abord d'après le degré d'union habituelle de l'âme avec Dieu, au moins de désir initial d'une telle union, que doit être appréciée la parfaite efficacité de la dévotion à Marie.

Au degré initial, le pécheur commence à se diriger vers Dieu ; il en a au moins quelque désir, et, avec des dispositions suffisantes pour être exaucé, il recourt à Marie pour obtenir d'Elle la force de triompher entièrement de l'attache au péché, contre laquelle sa volonté est encore trop faible.

A un degré plus élevé, sont les âmes libres de toute attache à la faute grave, et résolues à une vie chrétienne

de les porter à corriger ce qui est susceptible de l'être, et à tendre vers un idéal plus élevé. N'était-ce point ce que faisait saint Paul, quand il disait aux fidèles de Corinthe : « Je vous montre une voie encore plus excellente » (I Cor., XII, 31).

(1) « Le juste mettra tout son cœur à veiller dès le matin près du Seigneur qui l'a fait et il priera devant le Très-Haut. Il ouvrira sa bouche pour la prière et il demandera pardon pour ses péchés. S'il plaît au souverain Seigneur, il le remplira de l'esprit d'intelligence. Alors il répandra, comme la pluie, les paroles de sa sagesse et, par sa prière, il rendra gloire au Seigneur » (Ecclésiastique, XXXIX, 6 sq.). C'est aussi l'enseignement de l'Épître de saint Jacques, v, 16 : « Très puissante est la prière assidue du juste. »

sérieuse, ou même à chercher la perfection chrétienne mais encore retenues par quelque affection à des fautes légères, empêchant leur pleine union avec Dieu. Imitant déjà partiellement l'éloignement de Marie pour le péché et son amour pour Dieu, ces âmes sont plus aimées d'elle et plus assurées de sa protection, quand elles la sollicitent avec les dispositions nécessaires.

Mais c'est surtout aux âmes pratiquant, à son exemple, une union plus parfaite avec Dieu et rejetant habituellement toute attache délibérée à toute faute même légère, que l'auguste Mère de Dieu communique abondamment ses largesses et faveurs spirituelles. La liturgie nous l'enseigne quand elle applique à Marie ces paroles que la sainte Écriture entend littéralement de la Sagesse éternelle : « Mon amour est à ceux qui m'aiment (1). » L'amour de Marie est donc en proportion de l'amour effectif que l'on a pour elle et qu'on lui témoigne, surtout en imitant son éloignement de tout péché et sa constante obéissance à la volonté de Dieu. Ainsi faut-il entendre les paroles de deux de ses plus grands serviteurs, saint Bernard et saint Bonaventure, exigeant quelque imitation de Marie pour que sa protection soit assurée (2). Voulons-nous cette protection dans sa plénitude ? Imitons parfaitement ses vertus. Si l'imitation reste initiale et imparfaite, les effets de la bienveillance de Marie ne pourront être que moins abondants.

Quant à la perfection de la prière considérée en elle-

(1) Livre des Proverbes, VIII, 17. Leçon du premier nocturne des Fêtes de la très sainte Vierge.

(2) « Pour obtenir le suffrage de ses prières maternelles, ne cessez pas de suivre ses exemples » (S. Bernard, *Homélie sur les paroles de l'Évangile « Missus est angelus Gabriel »*, Homél. I, 17 ; P. L., t. CLXXXIII, col. 70).

De même, saint Bonaventure affirme qu'il y a peu d'utilité à jeûner par amour pour Marie si cela n'est point accompagné de la prière fervente et de l'imitation de Marie. Car si l'on cesse de suivre ses exemples, on ne peut avoir en Elle une pleine confiance ni par là obtenir la grâce (*Sermons sur la très sainte Vierge, « De Annuntiatione »*, serm. V. *Opera*, Quaracchi, t. IX, p. 680).

même, il est tout d'abord requis qu'elle cherche les biens surnaturels, et qu'elle se porte vers les biens temporels dans la mesure seulement où Dieu les juge nécessaires ou utiles au salut (1). Même les conditions pour la demande légitime de ces avantages temporels observées, ce serait sans aucun doute la marque d'une dévotion encore imparfaite de ne solliciter ordinairement de la Mère de Dieu que de telles faveurs. Plus parfaites et par conséquent plus dignes d'être exaucées par Marie sont les demandes des âmes qui, mues par une plus vive charité, portent leurs aspirations surtout vers la pratique généreuse de la vertu, ou vers le bien majeur de l'Église, comme les y invite la liturgie (2).

La perfection de la prière se mesure aussi d'après le degré de ferveur de la volonté. Ferveur qui constitue vraiment la dévotion telle qu'elle est définie par saint Thomas (3) et ne doit pas être confondue avec la joie, suavité, satisfaction, spirituelle ou sensible, que l'âme éprouve parfois. Bonnes en elles-mêmes, autant qu'elles accompagnent la générosité de la volonté ou qu'elles aident à l'entretenir et à la développer, autant aussi que l'âme s'en sert à cette fin et qu'elle reste dans l'humilité, ces joies ou suavités ne sont point ce qui constitue réellement la dévotion, ni ce qui lui donne aux yeux de Dieu sa valeur effective.

Ce qui constitue la dévotion, c'est la prompte générosité de la volonté. Avec le secours de la grâce, celle-ci est tou-

(1) S. Thomas, *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 83, a. 15 ; Iª IIªᵉ, q. 145, a. 10.

(2) Dans l'Office liturgique de la très sainte Vierge et dans les messes célébrées en son honneur, l'Église nous fait demander surtout les biens éternels, les joies éternelles, la force contre les ennemis de Marie, c'est-à-dire contre toutes les sollicitations au péché, la sainte dilection, la crainte du Seigneur et la sainte espérance dont Marie est la Mère. Toutefois, l'Église, attentive à tous nos besoins, comprend d'une manière générale, dans ses supplications, tout ce qui nous est nécessaire puisque, dans plusieurs prières de l'Office de la très sainte Vierge, elle nous fait demander la délivrance de tous les dangers, la préservation de tous les maux.

(3) *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, qu. 82, a. 1.

jours en notre pouvoir, malgré toutes les difficultés, de quelque nature et provenance qu'elles soient; à condition toutefois que l'on suive l'instante recommandation de saint François de Sales : ne point perdre courage, attendre en patience le retour des consolations, ne laisser pour cela aucun exercice de dévotion, multiplier les bonnes œuvres et garder son cœur toujours résolu à vouloir aimer (1). Plus est grande cette générosité de volonté, surtout quand il s'agit d'actes habituellement accomplis, plus la dévotion est agréable à Dieu qui voit le secret du cœur et rendra à chacun (2) selon son mérite.

La prière ainsi offerte à Marie obtiendra sa protection d'une manière plus assurée et plus abondante, si elle est accompagnée de sacrifices fréquents (3), ayant pour objet quelque acte de vertu ou le soulagement des besoins de nos frères. Car Marie, dont les sacrifices au cours de sa vie furent incessants, à cause de son intime et toute volontaire coopération à la Rédemption, aime plus particulièrement les âmes généreuses qui pratiquent comme elle l'esprit d'abnégation et de renoncement, si recommandé par Notre-Seigneur et duquel dépend principalement notre progrès dans la perfection.

Plus parfaite encore est la dévotion des âmes qui, à la ferveur de la volonté et à la pratique de l'esprit de sacrifice, joignent l'apostolat habituellement exercé pour faire connaître et aimer Marie et conduire ainsi plus effectivement les âmes à leur salut. Cet apostolat témoignant d'un amour plus grand est récompensé par un plus grand amour, par conséquent par une protection plus spéciale de Marie. Conclusion nécessaire de la parole déjà citée que l'amour de Marie est en proportion de celui que nous lui témoignons. L'Église ne le dit-elle pas en appliquant à

(1) *Introduction à la vie dévote*, LV, 14.
(2) Matth., VI, 16.
(3) C'est l'enseignement du Catéchisme du Concile de Trente qui nous exhorte à joindre le jeûne et l'aumône à la prière, pour mieux assurer son efficacité (partie IV, *Quae ratio in orando requiritur*, XIII).

Marie les paroles de l'Ecclésiastique : « Ceux qui me font connaître auront la vie éternelle », par conséquent tous les secours qui doivent y conduire avec sécurité.

A la ferveur de la dévotion l'on doit, dans la prière, joindre la confiance. Et cette confiance gravit, elle aussi, divers degrés de perfection, à mesure que l'on écarte toute disposition opposée, à mesure surtout que l'on apporte une foi plus éclairée et plus complète dans l'éminente dignité de la Mère de Dieu et dans la toute-puissance suppliante qui en est la conséquence, d'après l'enseignement de l'Église et de toute la tradition catholique.

De cette parfaite confiance l'Église nous donne, dans sa liturgie, un exemple constant en appliquant à Marie les titres si expressifs de Mère de miséricorde, notre Avocate, notre Vie, notre Espérance, Porte du Ciel, Secours des chrétiens, Refuge des pécheurs, Vierge puissante, Vierge clémente. Et dans son enseignement doctrinal avec quelle force n'excite-t-elle pas cette confiance pleine à propos du saint Rosaire : « Il est impossible que celui qui se sera appliqué avec foi à la récitation de ces prières et à la méditation de ces mystères ne soit pas frappé d'admiration à cause des desseins de Dieu réalisés en cette auguste Vierge pour le salut commun des nations. Et avec une confiance joyeuse il s'empressera de recourir à sa protection avec cette supplication presque textuelle de saint Bernard : Souvenez-vous, ô très bonne Vierge Marie, que l'on n'a jamais entendu dire que celui qui recourt à votre protection, implore votre assistance ou sollicite votre faveur, ait jamais été abandonné (1). »

* * *

Enfin, pour apprécier la perfection de la dévotion à Marie, on doit tenir compte de la persévérance avec laquelle

(1) Encyclique *Jucunda semper* de Léon XIII, du 8 septembre 1894, pour le mois du Rosaire.

elle est pratiquée, puisque la persévérance est une si nécessaire condition à la pleine efficacité de la prière. Très louable assurément est la persévérance constante dans la pratique quotidienne de quelques invocations à Marie, surtout quand elles possèdent toutes les qualités nécessaires pour être exaucées. C'est la pratique commune des fidèles, puisque les formules de prières du matin et du soir, habituellement employées, contiennent au moins quelques invocations à la Mère de Dieu. Mais bien plus louable est la constante fidèlité de ceux dont la prière à Marie, offerte chaque jour avec les conditions requises, se rapprche davantage de l'instante recommandation de Notre-Seigneur : « il faut toujours prier et ne jamais se lasser (1). » A cette persévérance plus parfaite l'Église nous exhorte par son exemple incessant dans la sainte liturgie. Pour montrer que c'est par l'intermédiaire de Marie qu'elle offre à Dieu toutes ses prières, elle l'invoque au commencement et à la fin de chaque partie de l'office ; souvent même, la prière directe à Marie occupe la place principale. « Nous répétons tant de fois la même salutation à la Mère de Dieu, dit Léon XIII pour expliquer cette insistance, afin que notre prière, faible et imparfaite, soit soutenue par la confiance nécessaire, par le fait que nous supplions la très sainte Vierge d'implorer Dieu pour nous, comme en notre nom. Nos accents auront auprès de Dieu une grande faveur et une grande puissance, s'ils sont appuyés par les prières de Marie à laquelle Il adresse lui-même cette tendre invocation : Que votre voix résonne à mon oreille, car votre voix est douce (2). Pour cette raison nous rappelons tant de fois ses titres glorieux à être exaucée, en la saluant comme celle qui a trouvé grâce auprès de Dieu, comme Celle qui a été particulièrement comblée de grâce par Lui, de sorte que la surabondance en découlât, sur tous ; comme Celle à qui le Seigneur est attaché par l'union la plus grande qui fût possible ; comme

(1) Luc, XVIII, 1. — (2) Cantique des cantiques, II, 14.

Celle qui est bénie entre toutes les femmes, qui seule enleva l'anathème et apporta la bénédiction, le fruit bienheureux de ses entrailles, dans lequel toutes les nations seront bénies. Pour cette raison enfin nous l'invoquons comme Mère de Dieu. A cause de cette sublime dignité que n'obtiendra-t-elle pas, très certainement, pour nous pécheurs, et qu'y aurait-il que nous ne puissions espérer d'Elle pendant toute notre vie et dans notre dernière agonie (1). »

Que l'on ne craigne point, en donnant ainsi beaucoup à Marie, de diminuer ce qui est dû à son divin Fils. Car toutes les louanges adressées à la Mère se rapportent au Fils (2); et l'honneur rendu à la Mère va au Fils puisqu'elle est honorée à cause de son Fils (3).

Cette persévérance plus parfaite dans la prière très fréquente à Marie est particulièrement recommandée par saint Bernard comme le moyen le plus efficace pour obtenir l'assistance de Marie : « Si les vents des tentations s'élèvent, si vous heurtez les écueils des tribulations, regardez l'Etoile, appelez Marie. Si vous êtes ballottés par les vagues de l'orgueil, de l'ambition, de la médisance, de la jalousie, regardez l'Etoile, invoquez Marie. Si la colère, l'avarice ou les sollicitations des sens agitent la barque de votre âme, regardez Marie. Si troublés par la grandeur de vos fautes, confondus par les reproches de votre conscience, effrayés par les rigueurs du jugement, vous commencez à être envahis par la tristesse et par le désespoir, pensez à Marie. Dans les dangers, dans les difficultés, dans les doutes, pensez à Marie, invoquez Marie. Qu'Elle ne s'éloigne point de votre bouche, qu'Elle ne s'éloigne point de cœur (4). »

(1) Encyclique *Jucunda semper* de Léon XIII, du 8 septembre 1894, pour le mois du Rosaire.

(2) S. Bernard, *Homélie sur les paroles de l'Évangile « Missus est Angelus Gabriel »*, IV ; P. L., t. CLXXXIII, col. 78.

(3) S. Thomas, *Sum. Theol.*, IIIa, qu. 25, a. 5, ad 2.

(4) *Op. cit.*, II, 17, col. 70.

Saint Bonaventure, reproduisant ces dernières paroles le saint Bernard, nous exhorte à aller souvent avec coniance à Marie trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde t d'avoir le secours de la grâce. Car Marie est le trône où éside la grâce divine; et nous devons aller à Elle avec ine confiance certaine, comme à la Mère et à la Reine de a miséricorde (1).

*
* *

Donc, plus nous aurons le soin persévérant de donner ux actes intérieurs et extérieurs de notre dévotion tout ce qui constitue leur perfection, d'après l'étude que nous renons d'en faire, plus nous recevrons abondamment; et lus nos désirs de perfection spirituelle seront pleinement satisfaits, selon la parole de Notre-Seigneur si consolante our les âmes vraiment désireuses de leur propre perfection : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, ar ils seront rassasiés (2). » En vérité Marie adresse la nême parole aux âmes désireuses de posséder dans leur lénitude les heureux effets de sa protection maternelle, et accomplissant dans ce but ce qui dépend d'elles : elle aussi seront pleinement rassasiées.

Donc, que l'âme qui, sous ce rapport, pratique déjà avec perfection ce que Marie demande d'elle, augmente encore cette perfection. Que celui qui est juste, nous dit la sainte Écriture, augmente encore cette justice (3), par amour pour Dieu auquel tout notre amour est dû, par amour pour Marie qui ne mit elle-même aucune limite à l'accomplissement de ce que Dieu lui demandait. Que ce progrès

(1) S. Bonaventure, *Sermon cinquième sur l'Annonciation. Opera*, Quaracchi, t. IX, p. 680.
(2) Matth., v, 6.
(3) Apocalypse, xxii, 21.

constant ressemble à la marche ascensionnelle du juste vers la perfection, décrite par la sainte Écriture : « Le sentier des justes est comme une lumière brillante qui s'accroît en avançant et qui continue cet accroissement jusqu'au jour parfait (1). » Ce progrès sera d'autant plus réel et rapide que l'âme dévouée à Marie imitera ses vertus et travaillera à répandre sa dévotion par la parole si cela lui est possible, au moins par la prière et le sacrifice. Outre les grands avantages personnels que ces âmes en retireront, elles contribueront plus abondamment au bien de l'Église et à la sanctification des âmes.

Quant à la dévotion encore imparfaite, parce que l'âme n'est pas unie à Dieu par la charité, ou parce que la volonté se porte principalement vers les avantages temporels ou que la confiance et la persévérance n'ont pas la perfection désirable, le meilleur parti à suivre, dans la direction des âmes et dans la prédication, est de s'employer à perfectionner la dévotion naissante, plutôt qu'à l'accabler de reproches.

Une remarque, qui n'est pas sans intérêt au point de vue de l'enseignement ascétique, terminera cette courte esquisse. C'est que, d'après tout ce qui précède, il y a une proportion constante entre les degrés de la dévotion à Marie, tels qu'ils viennent d'être décrits, et ceux de la vie spirituelle répartis dans la triple voie purgative, illuminative et unitive.

Car la dévotion est d'autant plus parfaite qu'elle procède d'une âme habituellement plus fidèle à imiter Marie dans son éloignement du péché et dans son union avec Dieu. Et il est vrai aussi que, dans les prières habituelles, les dispositions de ferveur de la volonté, de confiance et de persévérance répondent assez exactement à la position de l'âme dans la hiérarchie des voies spirituelles.

Mais ce qui est particulièrement consolant pour tous les serviteurs de Marie, c'est que la dévotion envers Elle, si elle

(1) Proverbes, IV, 18.

est pratiquée d'une manière assez parfaite, est, à toutes les phases de la vie spirituelle, un des moyens les plus efficaces et les plus sûrs pour progresser dans le degré où l'on est, ne fût-on qu'au degré initial, et pour monter jusqu'aux degrés les plus élevés. Car Marie est « le meilleur guide et le meilleur maître pour faire connaître Notre-Seigneur (1). »

E. Dublanchy, S. M.

(1) Encyclique de Pie X *Ad diem illum*, du 2 février 1904.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La lecture spirituelle
d'après les principes du B. J. Eudes

I. — Sa nature et son importance.

« Entre les saints exercices qui peuvent aider les âmes à se maintenir et à avancer dans le divin amour, écrit le B. J. Eudes, l'un des plus excellents est la lecture des livres de piété (1). » Cette lecture porte, de nos jours, le nom de lecture spirituelle. Ce qu'il y a de caractéristique dans la doctrine du Bienheureux, c'est qu'il la considère comme « une manière de faire oraison ». « La quatrième manière de faire oraison, dit-il, c'est par la lecture des bons livres (2). » Tout pénétré de la pensée du Maître : « Il faut toujours prier (3) », il conçoit la journée du chrétien comme une oraison continuelle ; et, d'après lui, la lecture spirituelle est l'un des moyens d'atteindre ce résultat. Les âmes intérieures auront déjà saisi la vérité de cette notion qui correspond bien à ce qu'elles désirent, à ce qu'elles veulent, quand elles lisent quelques livres de piété : se donner et s'unir à Dieu, c'est-à-dire renouveler et comme prolonger en elles les effets de la sainte oraison. Un exemple le fera voir plus clairement.

Le professeur de théologie ascétique et mystique qui lit les grands auteurs spirituels pour préparer son cours, le maître des novices qui approfondit Rodriguez et Saint-Jure pour y

(1) *Royaume de Jésus*, p. VI, § x. — (2) *Ibid.*, p. II, § xv. — (3) Luc, xviii, 1.

trouver les matériaux de ses conférences, ne font pas leur lecture spirituelle. Ils ne se livrent, à proprement parler, à cet exercice que quand ils lisent pour s'édifier eux-mêmes et pour progresser dans les voies de l'union à Dieu.

Sans doute, la lecture spirituelle prépare les apôtres, et l'on peut dire même, en général, que pour diriger les âmes avec efficacité et onction, il faut s'être ainsi pénétré soi-même des vérités divines d'une façon profonde et assidue. Pourtant, son but direct n'est ni l'enseignement, ni la prédication, ni telle autre forme d'apostolat : elle vise immédiatement à l'élévation de l'esprit et du cœur vers Dieu et à la ruine des obstacles qui s'y opposent. C'est donc bien une manière de faire oraison ; et de là il ressort tout d'abord qu'elle est d'une importance capitale pour la vie chrétienne et pour la vie religieuse. « Cet exercice est de très grande importance, déclare le B. J. Eudes, et opère dans l'âme les mêmes effets que l'oraison mentale (1). » Etablissons cette vérité.

On ne saurait assez répéter cette phrase du *Royaume de Jésus* (2) : « Le premier fondement de la vie chrétienne, c'est la foi » ; phrase qui, du reste, n'est que l'écho des textes bien connus de saint Paul : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu (3) ». « Le juste vit de la foi (4). »

Or, cette foi, parce qu'elle est, comme dit l'Apôtre, une « ferme conviction au sujet de ce qui n'apparait pas (5) », se trouve menacée, dans son existence ou du moins dans ses accroissements, par les appétits déréglés de notre nature qui nous poussent impétueusement vers les choses sensibles, par les maximes du monde qui ne comprend que ce qui se voit et ce qui se touche, et par les exemples de tous ceux — et ils sont nombreux parmi les chrétiens — qui semblent ne vivre que pour le plaisir, sans songer qu'il y a en eux-mêmes une âme de baptisé. Toutes tendances qu'excitent et intensifient encore, soit les progrès de l'industrie moderne offrant chaque jour aux sens de nouvelles satisfactions, soit aussi et surtout cette multitude de livres de toutes couleurs et de toutes formes qui, s'adressant à la partie inférieure de l'homme, détournent de l'invisible et du divin.

A ces lectures sentimentales et parfois même sensuelles que

(1) *Royaume de Jésus*, p. II, § XV. — (2) *Royaume de Jésus*, p. II, § IV. — (3) Hebr., XI, 6. — (4) *Ibid.*, X, 36. — (5) *Ibid.*, XI, 1.

faut-il donc opposer pour en conjurer les pernicieux effets ? Précisément la lecture spirituelle. Son nom seul le dit : elle contrebalance victorieusement les tendances mauvaises de la nature en réveillant et en entretenant dans les âmes les tendances surnaturelles ; aux maximes et aux exemples du monde elle substitue les maximes et les exemples de Notre-Seigneur et des saints ; en un mot, elle est comme une invitation de tous les jours à regarder plus haut que la terre, vers Dieu et les choses de Dieu, et, par suite, elle contribue puissamment à ranimer ou à développer dans les cœurs chrétiens la foi, c'est-à-dire, selon les paroles du Concile de Trente, « l'origine même du salut, le fondement et la racine de toute justification », paroles qui en montrent l'importance pour la vie chrétienne.

D'autre part, la foi étant, dans l'économie surnaturelle, à la base même de l'amour, puisque, comme dit saint Thomas, c'est par elle qu'ici-bas « notre intelligence saisit l'objet de notre espérance et de notre amour » (1), on comprendra aisément comment, en sauvegardant ou en développant la foi, la lecture spirituelle excite et échauffe la sainte charité, cette vertu qui est la fin de toute la loi et sans laquelle l'homme ne verra jamais Dieu. Dès lors aussi on saisira mieux combien est vraie l'assertion du B. J. Eudes : « Entre les exercices spirituels qui peuvent aider les âmes *à se maintenir et avancer dans le divin amour*, l'un des plus excellents est la lecture des livres de piété. »

Aux âmes qui, dans le monde, risquent de s'éloigner de Dieu parce qu'elles ont une affection déréglée pour quelque créature, et à celles qui, fidèles à Dieu, sentent pourtant le besoin de faire pour lui quelque chose de plus, nous recommandons d'une manière toute spéciale la méditation de ces paroles du Bienheureux : les unes y trouveront l'un des secrets les plus efficaces pour « *se maintenir dans le divin amour* » ; les autres, l'un des moyens les plus assurés d'y « *avancer* » rapidement. Si sur certains guéridons, à côté des livres simplement honnêtes, et sur certaines tables de travail, à côté des ouvrages scientifiques, l'on rencontrait quelque bon livre de lecture spirituelle, l'amour de Dieu refleurirait dans bien des âmes ou du moins y prendrait de magnifiques accroissements.

(1) Cf. *Sum. Theol.*, I[a] II[ae], q. 62, a. 4 : « Per fidem autem apprehendit intellectus quae operat et amat. »

Cette importance de la lecture spirituelle n'est pas moindre pour les personnes qui vivent en communauté. Sans doute, par la nature même de leur vie plus retirée et plus recueillie, par les vœux aussi ou les promesses qu'elles ont faites, elles sont plus intimement unies à Dieu. Cependant, comme le faisait remarquer Bossuet, nous avons beau fermer « cent portes sur nous et mettre sur nous cent serrures, cent griffes, cent murailles closes, *le monde nous suit* (1) », et, avec le monde, son esprit d'attachement aux choses sensibles et son esprit d'aversion pour les choses invisibles, donc *pour les vérités de la foi*. Et précisément, à notre sens du moins, la plupart des imperfections et des manquements qui se produisent dans les communautés, au double point de vue de l'obéissance et de la charité, proviennent *de ce que l'on ne croit pas assez vivement, assez pratiquement*, pour ainsi dire, à cette vérité que *Dieu est présent et agissant dans la personne des supérieurs et du prochain*, et qu'*à Lui s'adressent*, en dernière analyse, *notre respect et notre amour.*

A ce manque d'esprit de foi la lecture spirituelle apporte justement le remède convenable, en rappelant les grands principes et les beaux exemples du divin Maître et des saints. Répétée tous les jours et faite en esprit d'oraison, elle est bien apte à combattre victorieusement ce naturalisme pratique. Elle est à la fois le tonique qui réconforte et le flambleau qui éclaire.

Mais là ne s'arrête pas son efficacité. Elle ne guérit pas seulement, elle ne préserve pas seulement les âmes religieuses de la tiédeur, elle les fait encore, si elles sont ferventes, merveilleusement progresser dans les voies de Dieu. « L'âme qui aime, dit saint Thomas, s'efforce par tous les moyens de scruter à fond tout ce qui concerne l'objet de son amour et de parvenir ainsi à ce qu'il y a en lui de plus secret (2)... » C'est pourquoi, dans les communautés religieuses, les personnes, et elles sont nombreuses, qui aiment Notre-Seigneur, sont tourmentées du désir de scruter à fond tous les replis de son Cœur sacré, afin de pouvoir en contempler les beautés, et en imiter les vertus. Or, cette tâche, la lecture spirituelle la leur facilite. Sur Jésus, sur sa sainte Mère, sur ses mystères, sur son Église, elle leur ouvre de splendides horizons, et, en même temps, elle est bien

(1) Bossuet, *Méditations sur la Cène*, p. II, 54ᵉ jour. — (2) *Sum. Theol.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. 28, a. 2.

souvent pour elles comme une sainte messagère, dont Dieu se sert pour les encourager efficacement à la pratique toujours plus délicate et plus généreuse de telle ou telle vertu. En voici un exemple. « Un jour, raconte la Vénérable Mère Pelletier, on lisait au réfectoire la vie de saint Dosithée, dans laquelle il est rapporté qu'un religieux de son monastère le vit élevé bien haut dans la gloire, pour la perfection avec laquelle il avait pratiqué la vertu d'obéissance. Pendant tout le temps du diner, mes larmes ne cessaient de couler. J'en arrosais mon pain, et *j'eus alors une vue si claire des beautés de l'obéissance, qu'à partir de ce moment, je conçus le plus grand désir de la pratiquer fidèlement* (1). »

Si la lecture spirituelle est d'une telle importance pour la vie religieuse et pour la vie chrétienne, on ne peut que se réjouir de l'abondante floraison de livres de spiritualité et d'hagiographie, qui constitue un des spectacles les plus consolants de l'heure actuelle. Bon nombre de prêtres et de religieux consacrent une grande partie de leur temps à cet apostolat du livre, qui complète et perpétue l'apostolat de la parole. Il est à souhaiter qu'à ce zèle de la part des écrivains corresponde un zèle égal des lecteurs. A côté des esprits qui se repaissent d'une littérature malsaine ou sentimentale, qu'il y en ait d'autres, et de plus en plus nombreux, passionnés pour les saintes lectures, où ils trouveront l'aliment de leur vie chrétienne ou religieuse, en sorte qu'ils puissent répéter avec l'apôtre : « Nos regards ne s'attachent point aux choses visibles, mais aux invisibles ; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles (2). »

II. — Dispositions et Méthode.

La lecture spirituelle étant « une manière de faire oraison » et un moyen de s'unir à Dieu, elle doit conséquemment débuter par une fervente invocation à Notre-Seigneur ; car cette union, d'ordre surnaturel, ne peut être réalisée que par la grâce, qui est elle-même le fruit de la prière. Telle est aussi la recommandation du B. J. Eudes : « Ayez soin dit-il, au commencement de la lecture, de donner votre esprit et votre cœur

(1) *Entretiens et Instructions*, ch. LIII, p. 307. — (2) II Cor., IV, 3.

à Notre-Seigneur, et de le supplier qu'il vous donne la grâce d'en tirer le fruit qu'il demande de vous, et qu'il opère en votre âme par elle ce qu'il désire y opérer pour sa gloire (1). »

Hélas ! Que d'âmes qui profitent peu ou point de la lecture spirituelle précisément parce qu'elles n'implorent pas, avant de la commencer, le secours de la grâce ! Peut-on espérer retirer de cet exercice de bonnes pensées, de bons désirs, de bonnes résolutions, si l'on ne s'est pas mis au préalable en communication avec Celui qui en est la source ? A noter qu'il n'est pas besoin d'une longue supplication : un élan du cœur vers Jésus suffit, mais sincère et fervent.

Cette prière initiale a de plus l'avantage de plonger l'âme dans le recueillement voulu pour qu'elle puisse profiter de sa lecture. C'est qu'en effet, si nous sommes encore tout pleins de l'action ou des actions qui nous occupaient, nos yeux liront des phrases, mais celles-ci ne rendront pour notre cœur aucun son spécial, elles nous laisseront aussi froids, aussi arides qu'auparavant. C'est là, croyons-nous, une autre raison du peu de profit retiré parfois de ce saint exercice. Très habiles à ménager les transitions, quand il s'agit de leurs petits intérêts temporels, certaines âmes ne le sont pas autant en ce qui concerne les grands intérêts surnaturels : passant immédiatement d'une récréation ou d'un travail à une lecture spirituelle, elles apportent à celles-ci un esprit dissipé et préoccupé, partant incapable de s'assimiler et de goûter les vérités de la foi.

On sait la place immense que tient, dans l'ascétisme du B. J. Eudes, l'union intime du chrétien, en toutes ses actions, aux dispositions très pures et très parfaites avec lesquelles Notre-Seigneur accomplissait les siennes. La lecture spirituelle n'échappe pas à cette règle. « Afin de bien faire cette lecture, nous dit-il, souvenez-vous de ce qui est rapporté du Fils de Dieu, au chapitre quatrième de l'Évangile de saint Luc, à savoir qu'étant entré, en un jour de Sabbat, dans la synagogue, il prit un livre et lut, et lui offrez votre lecture en l'honneur de la sienne en cette sorte : O Jésus, je vous offre cette lecture en l'honneur de votre sainte lecture ; je veux lire *en union du même amour et des mêmes dispositions et intentions avec lesquelles vous avez lu* (2). »

Lire *en union du même amour avec lequel Jésus a lu* ! On sur-

(1) *Royaume de Jésus*, p. II, § xv. — (2) *Royaume de Jésus*, p. VI, § xi.

prend ici, dans un exemple concret, cette *conformité de cœur*, si l'on peut s'exprimer ainsi, que le Bienheureux a le constant souci d'établir entre le chrétien et son divin Modèle, ce qui est, à notre avis, le couronnement nécessaire de toute dévotion vraie et profonde au Sacré-Cœur. A l'imitation de la sainte Vierge qui, selon le joli mot de saint François de Sales, d'un bras travaillait et de l'autre « tenait son saint enfançon », nous devons, dans nos exercices de piété, rester étroitement attachés à Jésus en nous efforçant de reproduire en nous les dispositions et intentions de son cœur.

Prière à Jésus, union intime à l'amour avec lequel Jésus a lu, telles sont les deux dispositions principales requises par le B. J. Eudes pour la lecture spirituelle. Ainsi pratiquée, elle concourra très efficacement, pour sa part, à cette formation de Jésus en nous dont il fait la fin suprême de tous les exercices de piété.

*
* *

Quant à la méthode proprement dite, elle est extrêmement simple. Revenons encore, au risque de nous répéter, au principe qui domine et éclaire toute cette question, à savoir que la lecture spirituelle est une forme d'oraison. En elle devra donc se retrouver ce qui, d'après le Bienheureux, est essentiel à toute oraison, c'est-à-dire « une élévation respectueuse et amoureuse de notre esprit et de notre cœur vers Dieu, un doux entretien, une sainte communication de l'âme chrétienne avec son Dieu (1). » L'amour vole sans doute et rien ne peut empêcher son essor, mais aussi il s'arrête à ce qui lui plaît, à ce qui le touche, à ce qui l'intéresse. Ainsi fera l'âme aimante au cours de ses pieuses lectures : sachant qu'on peut être respectueux sans être guindé, elle ne se croira pas forcée de dévorer d'un trait des pages et des chapitres ; elle s'élancera ou s'arrêtera, selon les inspirations de l'Esprit d'amour. Car, enfin, dans un cœur qui, par la prière et par l'union intime aux dispositions de Jésus, s'est ouvert tout grand à la grâce, sans mettre par ailleurs d'obstacle à l'action divine, le Saint-Esprit agit certainement ; et bien souvent, sans qu'il s'en doute, ce cœur obéit à ses touches secrètes. A sa lumière, il comprend que tel

(1) Cf. *Royaume de Jésus*, p. II, § xi.

passage est plus particulièrement en harmonie avec ses besoins spirituels, qu'il apporte un remède efficace à un défaut dominant ou bien qu'il lui indique clairement ce que Jésus demande de lui. Alors il s'y arrête, il le savoure, il se l'assimile de telle sorte qu'il en fait comme un principe de conduite et d'action. Et de même qu'une oraison peut être très fructueuse, à répéter toujours à Dieu les mêmes actes de confiance et d'amour, ainsi une lecture spirituelle peut être excellente, lors même qu'on relirait sans cesse les mêmes pensées et les mêmes considérations.

Cette méthode si facile, si peu mécanique et si conforme à la fois à la nature de la lecture spirituelle et aux besoins des âmes, le B. J. Eudes l'a décrite en ces termes : « La quatrième manière de faire oraison, c'est par la lecture des bons livres, y lisant non à la hâte et avec précipitation, mais à loisir et avec application d'esprit à ce que vous lisez, *vous arrêtant à considérer, ruminer, peser et goûter les vérités qui vous touchent le plus*, afin de les imprimer dans votre esprit, et à en tirer actes et affections, *selon ce qui a été dit sur le sujet de l'oraison mentale* (1). » De cette méthode il a donné, du reste, un exemple concret, quand il a indiqué la manière de lire avec fruit l'ouvrage composé par lui et qui, dans sa pensée, devait être le livre de chevet de tous ses enfants : *La Vie et Royaume de Jésus*. « Si vous désirez, dit-il, faire un saint usage de ce livre et glorifier Dieu par le moyen des exercices qui y sont, lisez-le et vous en servez, non pas à la hâte et en courant, mais avec attention et application d'esprit et de cœur aux choses que vous lisez, spécialement à celles qui sont par manière d'élévation et de prière, *pesant, goûtant et digérant à loisir le sens et la substance des paroles qui y sont*... (2). »

Il y a sur ce point, comme sur plusieurs autres d'ailleurs, une étroite ressemblance entre la spiritualité du B. J. Eudes et celle de saint François de Sales. Celui-ci n'écrivait-il pas à un évêque de ses amis, à propos du *Mémorial de la vie chrétienne* du Père de Grenade : « Pour le lire fructueusement, il ne faut pas gourmander, *ains il faut le peser et le priser, et, chapitre après chapitre, le ruminer et appliquer à l'âme, avec beaucoup de considération et de prière à Dieu.* » Enfin n'est-ce pas *Bossuet* qui nous a laissé cette forte pensée : « La vérité est le pain de l'âme.

(1) *Royaume de Jésus*, p. II, § XV. — (2) *Ibid.*, Préface.

Il ne faut pas engloutir d'abord, pour ainsi parler, chaque morceau ; il ne faut pas sans cesse passer d'une pensée à une autre, d'une vérité à une autre ; tenez-en une, serrez-la jusqu'à l'incorporer, attachez-y votre cœur plutôt que votre esprit, tirez-en, pour ainsi parler, tout le suc à force de la presser par votre attention (1). »

De quelle utilité la lecture spirituelle ainsi faite peut être pour la prédication et, en général, pour l'apostolat, cela se devine aisément. Ecoutons là-dessus le Bienheureux : « C'est dans l'oraison que Dieu éclaire nos esprits, pour nous faire voir l'importance et la beauté des vérités chrétiennes, et qu'il embrase nos cœurs pour nous les faire goûter et aimer. *Et quand nous en sommes bien persuadés et vivement touchés, nous avons une grande facilité de les faire entendre aux autres et de les imprimer fortement dans les cœurs* (2). »

La lecture spirituelle fréquente et faite en esprit d'oraison, produit dans l'âme les mêmes effets que l'oraison. Un travail inconscient, mais réel, s'opère en nous : à force de se pénétrer des pensées et des sentiments de Notre-Seigneur et des saints, notre esprit et notre cœur se font plus surnaturels, plus portés aux choses divines, plus familiers avec elles ; et, quand il s'agit d'exprimer en public ces pensées et ces sentiments, nul effort, la parole coule de source, car ce qui est profondément empreint dans le cœur, se traduit facilement par les lèvres. L'auditoire comprend lui-même cette intimité du prédicateur avec les choses de Dieu, et il le distingue aisément de ceux qui, n'étant pas nourris intérieurement des vérités surnaturelles, ne peuvent apporter en chaire que des qualités oratoires, très belles peut-être au point de vue esthétique, mais impropres à conquérir les cœurs à Jésus-Christ. C'est pourquoi après l'oraison proprement dite, il n'y a rien de mieux, à notre avis, comme préparation à une prédication vraiment apostolique et efficace, que les lectures spirituelles si fréquentes dans les noviciats religieux ; elles donnent d'avance, pour ainsi dire, à la voix des futurs prédicateurs de surnaturelles intonations.

Les idées que nous venons d'exposer sont en opposition absolue avec une certaine curiosité spirituelle qui envahit les âmes

(1) *Méditations sur l'Évangile*, 21e jour.
(2) *Le Prédicateur apostolique*, ch. XXV, 4.

à l'heure actuelle. Notre société, à certains égards, ressemble à un monde de fiévreux ; on n'y voit qu'agitation et que crises. Or, cette nervosité, d'aucuns la transportent parfois dans leur vie spirituelle. Avec de très bonnes intentions sans doute, ils dévorent de nombreux ouvrages ascétiques, sans prendre le temps de se les assimiler ; d'où, chez eux, des malaises, des fatigues. On doit bien se garder de les imiter : mieux vaut suivre les idées du B. J. Eudes, de saint François de Sales et de Bossuet, et peser, goûter, digérer à loisir le sens et la substance des paroles qu'on lit, sans craindre, dans cet exercice, non plus que dans tous les autres, de pratiquer la sainte liberté des enfants de Dieu, en s'abandonnant aux inspirations de l'amour et de l'Esprit d'amour.

III. — La lecture d'Écriture sainte.

Sous leur identité spécifique, les âmes humaines cachent de très nombreuses différences individuelles. Leurs tendances et leurs besoins sont variés à l'infini. C'est dire que les mêmes livres de lecture spirituelle ne conviennent pas indistinctement à tous : il faudra faire un choix. Ce sera l'affaire de chacun ou, mieux encore, du confesseur ou du directeur. Ce n'est donc pas la nôtre. Aussi, sans nous engager dans la multiplicité des cas concrets, nous contenterons-nous d'énoncer deux principes qui nous semblent éclairer cette question d'une lumière assez vive.

Premièrement, la sainte Écriture doit être, pour tous les chrétiens, le premier et le principal livre de lecture spirituelle.

Deuxièmement, les autres livres de piété, quels qu'ils soient, doivent être en harmonie avec la vocation de chacun.

Exposons et commentons le premier de ces principes.

La piété contemporaine a une tendance manifeste à se nourrir de révélations privées. Il suffit, pour en être convaincu, d'avoir exercé le saint ministère dans des milieux de dévotion et d'avoir jeté un coup d'œil sur les catalogues des grandes librairies religieuses.

Si nous proscrivions d'emblée et sans nuances semblables lectures, nous ne serions guère d'accord avec le B. J. Eudes, qui a su tirer des Révélations de sainte Brigitte, de sainte Ger-

trude et de sainte Mechtilde des trésors de doctrine et de piété. Tout au contraire, nous croyons que, faites avec le discernement voulu, elles peuvent être utiles à bien des âmes. Nous ne saurions trop recommander, dans cet ordre d'idées, le livre où, sous ce titre « *Les Divines Paroles* », le P. Saudreau, O. P., a réuni « ce que le Seigneur a dit à ses intimes dans le cours des siècles chrétiens ». La dernière édition de cet ouvrage, considérablement augmentée par M. le Chanoine Saudreau, est particulièrement intéressante et met en un puissant relief ce besoin, pour ainsi dire, qu'éprouve le Sacré-Cœur de se communiquer à ceux qu'il aime.

En revanche, ce qu'il y a lieu, nous semble-t-il, de déplorer et de proscrire, c'est une certaine propension, souvent inconsciente d'ailleurs, à se nourrir trop exclusivement de révélations privées, et à reléguer au second plan, dans la vie spirituelle, la révélation publique et officielle faite par Dieu à son Église et consignée dans l'Écriture et la Tradition. D'où le danger de perdre, selon les expressions de saint François de Sales, cette « simplicité de foi par laquelle les saints ont marché sans visions ni révélations particulières, se contentant de croire fermement à la révélation de l'Écriture sainte et de la doctrine apostolique et ecclésiastique (1). »

Une révélation privée, si importante qu'elle soit, n'aura jamais la même autorité, la même infaillibilité que la sainte Écriture. Benoît XIV, dont la compétence en ces matières ne sera pas surpassée, ne voit dans les approbations données par l'Église aux révélations privées qu'une simple licence de proposer celles-ci comme probables et comme dignes de la pieuse créance des fidèles (2). La parole inspirée, elle, exige notre assentiment. Emanant de Dieu lui-même, créateur et sanctificateur de notre âme, sans qu'il soit possible d'élever même l'ombre d'un doute sur cette céleste origine, elle possède une vertu toute particulière, que saint Paul a exprimée en ces termes : « Elle est vivante, la parole de Dieu ; elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles ; elle démêle les pensées et les sentiments du cœur (3). »

En elle l'âme baptisée, rendue participante par la grâce

(1) Cf. *Lettre* 172. — (2) Cf. Lejeune, *Manuel de théologie mystique*, p. 294. — (3) Hebr., IV, 12.

sanctifiante de la nature divine et orientée vers Dieu comme vers son centre par les trois vertus théologales, trouve l'aliment qui, seul avec la sainte Eucharistie, peut totalement la satisfaire par son harmonie parfaite avec cette nouvelle nature et ces nouvelles aspirations. Voilà pourquoi le B. J. Eudes considérait la sainte Écriture comme « le Cœur de Dieu, qui contient ses secrets et qui est le principe de la vie de ses enfants (1). »

D'ailleurs par ce terme de lecture spirituelle les saints n'ont bien souvent entendu autre chose que la lecture de la parole de Dieu qui était la nourriture de leur âme. On sait, par exemple, que saint Bernard étant un jour en train de se livrer à un travail manuel et réfléchissant en même temps aux saints exercices de l'homme intérieur, quatre grands degrés de la vie spirituelle se présentèrent en pleine lumière à son esprit : la lecture, la méditation, la prière et la contemplation. Or, voici comment il définit la lecture : « C'est, dit-il, la considération soigneuse et attentive des saintes Lettres : *Est autem lectio sedula cum animi intentione Scripturarum inspectio.*

Nous comprenons dès lors que, dans la liste des livres de lecture spirituelle que le B. J. Eudes dresse à l'usage des chrétiens dans le *Royaume de Jésus*, il assigne au « Nouveau Testament » la toute première place (2). Il joignait d'ailleurs l'exemple au conseil. Nous aimons à le contempler tel que nous l'ont représenté ses biographes, agenouillé devant le texte sacré comme devant « la relique la plus précieuse que Jésus-Christ nous ait laissée de Lui-même », demandant à la prière plutôt qu'aux livres l'intelligence des passages difficiles et transformant souvent sa lecture en un long acte d'amour, d'humilité et de reconnaissance.

Il importe grandement de revenir à ces idées et à cette pratique des saints, surtout à cette heure où le Pape Benoît XV, dans son Encyclique sur le 15ᵉ centenaire de la mort de saint Jérôme, vient de recommander aux fidèles la lecture de la sainte Écriture comme l'aliment par excellence de leur vie spirituelle et comme le guide le plus sûr vers les hauteurs de la perfection. Il faut que la lecture de la révélation publique et officielle faite par Dieu à son Église passe avant toute autre

(1) *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. III, ch. II. — (2) *Royaume de Jésus*, P. II, § XV. — (3) Joan., XV, 9.

lecture. C'était là un des grands désirs de Bossuet, et, par la direction qu'il imprimait aux âmes, il s'efforçait pour son compte d'en procurer la réalisation. Citons, entre beaucoup d'autres, ce passage d'une de ses lettres à Madame de Luynes : « Les paroles de l'Écriture, et surtout celles de l'Évangile, où Jésus parle par lui-même, sont le vrai remède de l'âme ; et une partie de la cure des âmes consiste à les savoir appliquer à chaque mal et à chaque état. C'est là du moins tout ce que je sais *en matière de direction, et il me semble qu'on s'en trouve bien.* Vous pouvez prendre de temps en temps le chapitre XII[e] de saint Jean. En attendant que vous y reveniez, lisez le XI[e] de saint Matthieu, que vous pouvez conférer avec le X[e] de saint Luc, depuis le verset 17 jusqu'au 25[e] ; vous y verrez la présomption et la hauteur d'esprit bien traitées. »

Quelle bonne et solide direction ! Le directeur n'est bien, en toute vérité, que « l'ami de l'Époux » qui lui fraye les voies, et c'est l'Époux lui-même qui dirige les âmes.

Les grandes révélations faites par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie sont splendides ; sur le développement de la dévotion à ce divin Cœur elles ont exercé une incomparable influence. Les âmes doivent les lire, s'en pénétrer, en vivre. Pourtant ces révélations, si belles et si entraînantes qu'elles puissent être, ne doivent pas leur faire oublier, pour reprendre le mot de Bossuet cité tout à l'heure, « les paroles de l'Écriture et *surtout celles de l'Évangile, où Jésus parle par lui-même* ». Que celles-ci, en raison de leur éminente dignité, de leur infaillibilité absolue, de leur souveraine efficacité, constituent l'objet premier et principal des lectures des fidèles, comme elles constituaient l'objet premier et principal de celles des saints.

Du reste, après la lecture méditée de certains textes de l'Évangile, on aperçoit mieux l'harmonie parfaite de plusieurs révélations de sainte Marguerite-Marie avec la sainte Écriture ; et ces révélations privées n'en revêtent à nos yeux que plus d'autorité et plus d'éclat. Par exemple, quand, dans l'Évangile de saint Jean, nous avons lu et savouré ces paroles du Fils de Dieu si chères au B. J. Eudes : « Comme mon Père m'a aimé, je vous ai aimés », ne comprend-on pas mieux le : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes » ? Cette immensité d'amour ne nous apparait-elle pas sous un jour plus lumineux ? Et si nous étions tentés de douter de ces paroles du Sacré-Cœur,

leur conformité avec le saint Évangile ne serait-elle pas pour nous une précieuse garantie ?

Et, qu'on le remarque bien, ce disant, nous ne détruisons rien dans la vie du chrétien, nous n'interdisons ni à son esprit ni à son cœur de se nourrir des authentiques communications de Jésus à ses intimes amis, nous désirons seulement que celles-ci, dans ses lectures, soient mises au rang qui leur convient, c'est-à-dire après l'Écriture sainte. C'est ce que, dans son intéressant *Manuel de spiritualité*, M. le Chanoine Saudreau prescrit en ces termes : « Quels sont les livres qu'il convient de lire pour éclairer et accroître sa piété ? Au premier rang il faut mettre l'Écriture inspirée ou les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et plus particulièrement l'Évangile (1) ».

Ajoutons que, grâce aux nombreuses traductions et commentaires qui en ont été faits en langue vulgaire, la sainte Écriture est à la portée de tous. Signalons en particulier la *Sainte Bible d'après les textes originaux* par l'abbé Crampon, et aussi deux ouvrages qui, à notre sens, peuvent faciliter beaucoup aux gens du monde l'étude des saintes Lettres : les *Récits Bibliques* du Père Berthe et la *Vie de Jésus-Christ* du même auteur.

Des remarques qui précèdent jaillit spontanément une conclusion que nous tenons à indiquer. Plus un livre s'inspirera de la sainte Écriture, plus il aura de chances d'être vrai, exact, et de satisfaire les aspirations de l'âme. Pourquoi, par exemple, la *Vie et Royaume de Jésus* du B. J. Eudes est-il un livre si profond et si bienfaisant ? Précisément parce qu'il est constellé de textes de l'Évangile et de saint Paul, qui en forment la trame et la substance même. On est dans la paix, dans la sécurité, parce que l'on se sent sous la continuelle influence de la de la parole de Dieu.

Nous avons dit précédemment que la lecture spirituelle, comme tous les autres exercices de piété, a pour but dernier la vie et le règne de Jésus dans notre âme. Mais si les livres écrits par les saints contribuent efficacement à ce résultat, que dire des saintes Lettres, écrites par Dieu lui-même, et spécialement du Nouveau Testament, où Jésus nous parle et où tout nous parle de Jésus ? Aussi voudrions-nous voir toutes les personnes désireuses de vie intérieure se familiariser chaque

(1) *Manuel de spiritualité*, p. 257 (Amat, 11, rue Cassette, Paris).

jour davantage avec le livre divin et prier le Saint-Esprit, selon l'expression de B. J. Eudes, de faire de leurs âmes et de leurs corps « un évangile et un livre vivant, écrit au dedans et au dehors, dans lequel la vie intérieure et extérieure de Jésus, qui nous est représenté dans les saintes Lettres, soit parfaitement imprimée ».

IV. — La lecture spirituelle et la Vocation.

Ici-bas, toutes les âmes ont leur route tracée par Dieu, leur vocation propre, et, pour elles, la perfection et le bonheur consistent à la suivre fidèlement, sans s'en écarter jamais. « *Beati qui custodiunt vias meas* : Bienheureux ceux qui gardent mes voies », dit la Sagesse incréée (1). Cette idée si simple et si juste était particulièrement chère au B. J. Eudes. « Je ne sais point de plus grand secret, écrit-il, que de marcher notre grand chemin, sans nous mêler de rien, sinon de garder les commandements de Dieu et de l'Église et les règles de notre profession, et exhorter tout le monde, dans nos entretiens et dans nos prédications, à faire de même (2). » Que d'intéressantes conséquences découlent de ce principe ? Mais nous voulons nous restreindre au sujet qui nous occupe et seulement examiner pourquoi et comment, dans le choix des livres de lecture, chacun doit s'inspirer avant tout de la pensée de sa vocation.

Il y a entre l'intelligence et la volonté des relations si intimes que saint Thomas a pu dire : « L'acte de volonté n'est autre chose qu'une inclination qui a son principe dans une idée (3). » D'autre part, l'intelligence elle-même se forme et se développe dans le sens de ses lectures ; il suffit, pour s'en convaincre, de songer à l'influence énorme qu'exercent aujourd'hui sur les esprits, et, par voie de conséquence, sur les volontés, le journal et le roman. Si donc chacun d'entre nous imprègne fortement son intelligence, par des lectures spirituelles appropriées, de la pensée de sa vocation, quelle qu'elle soit, et de tout ce qui, de près ou de loin, s'y rapporte, il y a bien des chances pour que la volonté, ainsi illuminée, mar-

(1) Prov., VIII, 32. — (2) *Œuvres complètes*, t. X, lettre XXXII.
(3) Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 87, a. 4.

che dans la même direction et corresponde fidèlement, avec le secours de la grâce qui ne manque jamais, aux desseins de Dieu sur lui.

Que si, au contraire, par des lectures spirituelles extrêmement disparates, l'esprit butine çà et là des choses très bonnes sans doute en elles-mêmes, mais peu en harmonie avec la vocation, la volonté, à son tour, se portera successivement dans les sens les plus divers, elle sera errante et vagabonde, et, au lieu de suivre le grand chemin de son devoir d'état, elle se lancera à l'aventure dans des sentiers détournés qui l'éloigneront du but fixé par Dieu à ses aspirations.

D'ailleurs, à vouloir être ainsi des touche-à-tout dans l'ordre spirituel, on perd certainement en profondeur ce qu'on gagne en superficie, car, selon la remarque si juste du Docteur Angélique : « Toute activité, quelle qu'elle soit, en se dispersant sur plusieurs objets, s'affaiblit (2). » C'est ce que saint François de Sales, à son tour, exprimait en ces termes : « Qui voit mieux voit moins, et qui voit plus ne voit pas aussi bien (3). » Ce même saint, dans un de ses plus charmants entretiens (4), met en scène deux religieuses de sa connaissance. L'une, « à force de lire les livres de la bienheureuse Thérèse, apprit si bien à parler comme elle, qu'elle semblait être une petite mère Thérèse, et elle le croyait. » L'autre, au contraire, papillonnait de droite et de gauche. « Il lui semblait qu'il y avait toujours quelque autre façon de se perfectionner que celle qu'on lui enseignait. » Et le bon évêque de Genève tire la morale de l'anecdote, en recommandant aux âmes le juste milieu entre ces deux excès, c'est-à-dire : « Désirer et savoir ce qui est nécessaire, et rien de plus. »

C'est ce juste milieu qu'observait si bien, sur le sujet qui nous occupe, l'angélique saint Jean Berchmans. Sans doute, il était, d'après ses propres expressions, « souverainement affectionné et adonné à la lecture spirituelle », mais cependant il ne lisait guère que les ouvrages les plus conformes à sa vocation. « C'était surtout, nous dit l'un de ses biographes dans les Constitutions, les Règles, les Annales, les Vies des Saints ou des Bienheureux de la Compagnie de Jésus » qu'il cherchait ses lectures de prédilection.

(1) *Ibid.*, Iª IIªᵉ, q. 77, a. — (2) Cf. *Amour de Dieu,* liv. I, c. x. — (3) Cf. *Entretien* IX : « De la modestie ».

Cette fidélité à beaucoup lire dans le sens même de notre vocation rencontre, au dedans et au dehors de nous, certains adversaires qu'il peut être utile de dénoncer aux âmes, afin qu'elles se tiennent en garde contre leurs assauts.

A la recherche des livres de lecture spirituelle étrangers à notre vocation nous sommes poussés tout d'abord par une certaine curiosité spirituelle mal réglée, attisée elle-même par la multiplicité des ouvrages qui inondent nos librairies. C'est une bonne chose, disions-nous, que cette floraison de livres de spiritualité, parce qu'elle montre l'activité intellectuelle de nos contemporains s'exerçant sur le divin. Oui, assurément, mais les meilleures choses peuvent avoir accidentellement des inconvénients. Et puis, le démon, toujours désireux de pêcher en eau trouble, exploite cette curiosité ; il est si satisfait de voir une âme s'éloigner de sa vocation. Enfin, dans les communautés de femmes, il arrive assez souvent que des prédicateurs appartenant à des écoles de spiritualité diverses, au lieu d'engager leurs auditrices à suivre l'esprit de leur fondateur ou de leur fondatrice, leur inculquent, d'ailleurs avec les meilleures intentions du monde, l'esprit de leur propre fondateur à eux-mêmes, et, conséquemment, leur recommandent des lectures peu ou moins appropriées à leur vocation, que d'autres ne le seraient. De là, dans certaines âmes, une sorte de lutte entre différentes tendances spirituelles, différentes opinions, différentes pratiques, qui ne parviennent pas à s'harmoniser.

Évidemment, en cela comme en tout le reste, les désirs naturels peuvent prendre le pas sur les vues de la raison illuminée par la foi. On rencontre parfois sur son chemin des livres qui, tout en étant des livres de spiritualité, flattent quelque peu la sensibilité et l'imagination, et l'on ressent une certaine inclination à les préférer aux livres de la famille religieuse à laquelle on appartient, lesquels paraissent plus austères. A la foi il appartient de surmonter les répugnances des sens et d'encourager à correspondre généreusement à la vocation par le sacrifice de tout ce qui pourrait en éloigner ou simplement ne pas y conduire, et par l'emploi de tous les moyens susceptibles de l'affermir.

On objectera peut-être qu'en se confinant ainsi dans la lecture des ouvrages de sa famille religieuse, on se privera de bien des joies et de bien des profits spirituels, et qu'un tel

ostracisme est quelque peu étroit et vieillot. C'est supposer que nous interdisons toute autre lecture que celles dont nous venons de parler. Telle n'est point notre pensée. Nous demandons seulement que le religieux ou la religieuse se pénètre tout d'abord et profondément des livres de son ordre ou congrégation ; mais rien ne les empêche de grouper, pour ainsi dire, autour de ce noyau central, d'autres lectures, en s'attachant de préférence aux auteurs dont le fondateur ou la fondatrice s'est inspirée, ou même à ceux qui ont donné à ses idées une forme plus moderne.

A se faire ainsi une spiritualité très-une, grâce à ces lectures faites dans le même sens et dans la même ligne, il y aura deux grands avantages : 1° on s'affermira toujours plus dans sa sainte vocation ; 2° on arrivera à des résultats beaucoup plus positifs et plus précis qu'en éparpillant son intelligence sur les spiritualités les plus disparates.

Que si, arrivés à la fin de ces quelques pages, nous devions définir, d'une façon générale, la lecture spirituelle d'après les principes du B. J. Eudes, nous dirions volontiers qu'elle est une manière de faire oraison dans l'esprit de Notre-Seigneur et dans l'esprit de notre vocation.

Parlant de la sainte liberté du cœur et de son élévation au-dessus des choses de la terre, l'*Imitation* dit quelque part qu'elle s'acquiert *plutôt par la prière que par la lecture.* Ces expressions sont parfaitement exactes, s'il s'agit de la lecture faite dans un esprit de curiosité. Celle-ci, en effet, peut engendrer dans l'âme une sèche connaissance des perfections de Dieu, mais elle n'est nullement, comme dirait saint François de Sales, « un acheminement à notre filiale prétention qui est le divin amour ».

Tout autre la lecture faite de la façon que nous venons de décrire. Celle-ci ne peut être opposée à la prière, puisque, comme elle, elle élève vers Dieu notre esprit et notre cœur, et, comme elle aussi, elle est éminemment apte à produire cette haute perfection, qui consiste à ne jamais détourner des choses du ciel les regards de notre âme et à nous faire goûter, au lieu des consolations du monde, la délicieuse onction de l'Esprit divin.

J. GAUDERON, *eudiste.*

TEXTES ANCIENS

Lettre spirituelle

Le 13 juin ramène, pour l'Église latine, la fête du grand Patriarche des Moines d'Orient, celui que saint Benoît aimait à appeler avec tant de dévotion « notre Père saint Basile ». Nous lui devions l'hommage de notre piété ; nulle occasion n'était meilleure de goûter un peu sa doctrine.

Après de longues années passées aux écoles de Byzance et d'Athènes, saint Basile était revenu chez lui, encore incertain de l'avenir ; mais alors une conversion transforma sa vie. On l'a accusé d'avoir sacrifié au monde. Nous ne saurions le croire de celui qui s'était gardé au milieu des périls de la jeunesse. Il n'avait pas à déplorer de frivoles égarements, ses larmes étaient plus pures : à vingt-sept ans, selon l'usage d'alors, saint Basile venait de recevoir le Baptême. Aussitôt, sous la lumière qui achevait son idéal, avec une promptitude qui témoigne assez de la constante orientation de son âme, il s'était élancé vers la Vie Monastique. Après un an et demi passé à d'autres écoles, auprès des Pères d'Égypte, il était prêt. Un domaine de famille, dans la province du Pont, lui réservait une solitude dont l'âpreté ne le cédait en rien à la grotte de Subiaco. Saint Basile s'y souvint de l'ami des premiers jours, il invita saint Grégoire de Nazianze ; celui-ci, qui trouvait dans la maison paternelle une retraite dorée, éminemment favorable à sa muse, demanda des explications. Saint Basile y répondit par sa célèbre Épître IIᵉ, bien connue de tous ceux qui se sont occupés d'ascèse monastique.

Déjà l'on y voit le disciple passé maître et connaissant par expérience les plus hauts sommets de la vie mystique. Les détails que demandait saint Grégoire s'y cachent sous des indications précieuses pour la vie spirituelle. Vers la fin, saint Basile descend aux plus humbles vertus, celles que saint François de Sales disait plus nécessaires en un sens que les grandes. Tous les grands traits qui marqueront plus tard la doctrine de saint Basile, dans sa grande Règle et ses Homélies, sont dans ces quelques pages.

J'ai reconnu ta lettre, comme on reconnait les enfants de ses amis à la ressemblance qu'on leur trouve avec leurs parents. C'est fort peu, me dis-tu, que la disposition des lieux pour t'inspirer le désir de venir partager notre vie, si d'abord on ne te dit pas quelle est ici notre conduite. Vraiment elle était bien de toi, cette pensée, et digne de ton âme, qui n'attache point de prix aux choses d'ici-bas, en comparaison de la béatitude que nous réservent les promesses. Et pourtant, ce que je fais ici, nuit et jour, en ces lointaines régions, j'ai honte de l'écrire. J'ai délaissé le séjour de la ville, comme une source de maux sans nombre, mais moi-même, je n'ai pu me quitter !...... Et ainsi portant partout avec nous nos passions intimes, partout nous nous retrouvons dans les mêmes tumultes : aussi n'avons-nous que peu profité de cette solitude (1). Mais ce qu'il eût fallu faire, et par quoi il nous eût été donné de nous attacher aux pas de Celui qui conduit au salut, c'est tout ceci, selon sa parole : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, prenne sa croix et me suive (2). »

Et d'abord, il faut, autant qu'on peut, avoir son esprit dans le calme. De même qu'à s'agiter sans cesse avec vivacité, les yeux sont incapables de bien voir ce qu'ils ont devant eux, et qu'il faut au contraire y fixer leur regard si l'on veut que leur vue soit nette et toute claire ; ainsi l'esprit de l'homme, distrait de tous côtés par les mille soucis du monde, ne peut s'appliquer à contempler la vérité... Mais, hélas ! chaque jour qui arrive ne manque jamais de quelque sujet pour assombrir l'âme, et les nuits, poursuivant les inquiétudes de la journée, ne cessent d'égarer l'esprit dans les mêmes illusions.

Pour échapper à tout cela, il n'y a qu'un moyen : c'est de se séparer complètement du monde. Mais s'éloigner du monde, cela ne consiste pas à y devenir matériellement étranger, mais à arracher son âme à l'affection qu'elle porte à son corps, et n'avoir plus dès lors ni ville, ni maison, ni rien à soi, ni amitié, ni propriété, ni ressources, ni affaires quelconques ; à ne plus rien savoir de ce qui occupe les hommes, afin d'être tout prêt pour recevoir en son cœur la formation que nous doit donner l'enseignement divin. Au reste, cette préparation du cœur se fait en désapprenant toutes les idées que de mauvaises relations

(1) Comp. avec Cassien, Conf. VII[e], ch. 2 fin, 3 et 4.
(2) Matth., XVI, 24.

nous avaient précédemment inculquées. Comment en effet écrire sur de la cire, si l'on n'a pas effacé les premiers caractères ? Et comment faire entrer dans l'âme les leçons divines, si l'on n'en a point extirpé les préjugés qu'elle tenait de l'usage du monde ?

Assurément, c'est un grand avantage que nous procure à cet effet la solitude, en endormant nos passions et donnant à l'esprit toute facilité de les retrancher de l'âme. Comme il est aisé de soumettre les animaux que des caresses ont adoucis, ainsi tous ces désirs, ces colères, ces craintes, ces tristesses, tous ces maux qui empoisonnent notre âme, sont-ils plus facilement soumis par la force de la raison, lorsque le calme et le repos les ont endormis et qu'ils ne sont plus sans cesse irrités par de nouvelles excitations.

Il ne faut pour cela qu'un petit coin de terre, tout comme le nôtre, bien à l'écart du commerce des hommes, en sorte que nul étranger n'y vienne interrompre la continuité de notre ascèse. Alors, dans son ascèse de la piété (1), l'âme se nourrit des contemplations divines ! Est-il rien de comparable au bonheur d'imiter sur la terre les chœurs sacrés des Anges ? Ainsi, dès la pointe du jour, nous nous élançons à la prière, pour offrir par des chants et des hymnes notre tribut de gloire à notre Créateur ; puis, quand le soleil s'est mis à briller de tout son éclat, nous nous tournons vers les travaux, sans quitter toutefois la compagnie de la prière, mais joignant à nos œuvres le sel des hymnes saintes ; car si l'âme est constamment sereine, inaccessible à la tristesse, elle le doit au réconfort que ces hymnes lui procurent.

Ainsi donc, quand l'âme est dans la paix, c'est alors qu'elle a commencé de se purifier, quand la langue n'a plus d'expression pour les choses humaines, ni les yeux de regards pour les belles couleurs et les formes des corps, que l'ouïe ne vient plus relâcher la ferme tenue de l'âme en se prêtant à des mélodies faites pour le plaisir, ou écoutant les propos plaisants de ceux qui aiment à rire, ce qui a accoutumé de relâcher plus que tout cette tenue (2) de l'âme.

Quand en effet l'esprit ne se disperse plus sur les choses du

(1) C'est tout simplement « *la vie religieuse* ». Nous retrouverons la même expression à la fin de l'épître.

(2) Nous mettons à dessein ce mot pour éviter de dire « *tension* ».

dehors et que les sens ont cessé de le répandre par le monde, d'abord il fait retour vers son centre; puis, se dépassant lui-même, il monte et il s'élève jusqu'à la pensée de Dieu (1); et là, sous le rayonnement de sa Beauté, il va jusqu'à prendre en oubli la nature elle-même... Alors il n'est plus de souci de la nourriture, de préoccupation du vêtement qui vienne encore rabattre son âme vers les choses d'ici-bas, mais, dégagé de tous ces soins, il ne met plus d'ardeur qu'à acquérir les biens éternels, à bien pratiquer la chasteté et la virilité, la justice et la prudence (2), et toutes les autres vertus qui, réparties sous ces différents genres, inspirent en toutes les circonstances de la vie la conduite de l'homme zélé.

Mais, pour découvrir ce qui convient, c'est encore une voie importante que la méditation des divines Écritures. C'est qu'en effet, à côté des principes de nos actions, nous y voyons consignées des vies de saints personnages, qui sont là comme de vivantes images d'une conduite digne de Dieu, attendant que nous les imitions par nos bonnes œuvres. Et ainsi, quelque chose que chacun sente lui manquer, il peut avec de l'application y prendre, comme dans une officine générale, le remède qui répond à son infirmité. Celui qui aime la chasteté, y relit sans cesse l'histoire de Joseph et apprend à son école quelles sont les actions chastes, en le voyant s'abstenir non seulement de toute volupté, mais être constamment prêt à tout ce qui est vertu. Pour la virilité, c'est Job qu'il prend pour maître, lui qui, en face des plus grands revers, non seulement ne changea pas et sut conserver toujours la noble fierté de son âme, mais encore ne se laissa pas irriter quand des amis, venus pour

(1) On nous accordera qu'il y a plus ici qu'une simple idée intellectuelle et que nous touchons vraiment à un sommet mystique. L'on entrevoit déjà comment, pour saint Basile, la mystique vient couronner l'ascèse, comme son achèvement normal.

(2) Il s'agit ici des quatre vertus cardinales citées selon le texte de la Sagesse, VIII, 7. Saint Basile y revient fréquemment dans ses Homélies. — On voit par le contexte la hauteur à laquelle il les prend. Ce sont comme des principes de perfection, au niveau de la vie mystique. A propos de la doctrine de Cassien, on a vu comment les vertus cardinales comportaient un degré supérieur où elles s'appelaient « vertus de l'âme purifiée » (mars 1921, p. 445. Art. de D. Pichery). C'est absolument ce que nous voyons ici : c'est la même doctrine en même temps que c'en est un admirable exemple.

le consoler, s'élevèrent contre lui, au mépris de sa douleur. Et s'il se demande comment on peut être à la fois doux et magnanime, pour s'enflammer contre le péché sans cesser d'être doux à l'endroit des hommes, il verra comment David sut être valeureux dans les exploits de la guerre, et plein de miséricorde et de retenue pour se venger de ses ennemis. Tel encore Moïse, s'élevant avec un superbe courroux contre ceux qui venaient d'offenser Dieu, et supportant ensuite avec mansuétude les calomnies dont il était l'objet. Et en toute occasion, comme font les peintres qui, pour copier une image sur une autre, regardent sans cesse vers le modèle afin d'en faire passer le cachet dans leur œuvre, ainsi celui qui veut se rendre parfait en tous les points de la vertu, doit-il regarder sans cesse vers la vie des Saints, comme vers des statues vivantes et agissantes, et s'approprier leur perfection en l'imitant.

Et lorsque de nouveau les prières viennent succéder aux lectures, elles retrouvent l'âme plus jeune et prise avec plus d'ardeur dans le transport du désir divin... Assurément, la vraie prière est celle qui imprime vivement dans l'âme la pensée de Dieu ; car l'inhabitation de Dieu en nous, qu'est-ce sinon d'avoir Dieu fixé en soi par le souvenir ? C'est ainsi vraiment que nous devenons les temples de Dieu, quand les soucis de la terre ne viennent plus interrompre la continuité de notre souvenir, que les secousses des passions ne viennent plus à l'improviste mettre notre esprit hors de lui, mais que, échappant à toutes choses, l'amant divin s'en est allé vers Dieu, repoussant au loin les passions qui l'invitent au relâchement, afin de se porter tout entier aux pratiques qui mènent à la vertu.

Et parmi ces pratiques, il y a tout premièrement de bien savoir l'usage qu'il faut faire de la parole, pour ne pas mettre d'animosité dans ses questions, répondre sans recherche, se garder d'interrompre qui parle à propos, ni vouloir à toute force placer ce qu'on a à dire, afin de se montrer, mais fixer des mesures à sa langue et à ses oreilles... Être avenant dans les rencontres, aimable dans ses entretiens, sans viser à l'agréable par des plaisanteries, mais mettant toute sa douceur dans une bienveillante exhortation ; quant aux allures sévères, les repousser toujours, même quand il y a lieu de reprendre, car c'est en s'abaissant d'abord humblement qu'on se fait bien accueillir de ceux qu'on veut corriger. Souvent nous ferions bien d'imiter le prophète qui, pour châtier David après son péché, au lieu de

lui infliger lui-même sa peine, prit un personnage supposé et l'établit ainsi juge de sa propre faute, en sorte qu'ayant prononcé lui-même sa sentence, il n'avait plus rien à opposer à qui le convainquait......

Il convient que l'ascète observe toujours (*à table*) une attitude calme et douce, jointe à une ferme retenue à l'endroit des plaisirs. Qu'il se garde bien aussi de laisser son esprit oisif touchant la pensée de Dieu, mais fasse de toutes choses un motif d'action de grâces... C'est assez qu'une heure, toujours la même, soit réservée pour le repas, afin qu'elle seule à peine, sur les vingt-quatre heures du jour, soit ainsi perdue au soin de notre corps ; les autres, l'ascète les passera dans l'activité de l'esprit.

Pour le sommeil enfin, il doit être léger, facile à secouer et suivant comme naturellement de la modicité de notre régime. Encore faut-il l'interrompre effectivement pour vaquer aux grandes choses (1). Car ceux qui dorment en se livrant à un profond assoupissement qui relâche les membres et donne toute licence aux folles imaginations, ne font guère que se plonger dans une mort de chaque jour. Mais encore, ce que l'aurore est pour les autres hommes, minuit l'est pour ceux qui mènent *la vie religieuse*, alors surtout que le calme de la nuit donne à l'âme le plus complet loisir, que des yeux et des oreilles n'arrivent plus au cœur ni choses vues ni ouïes qui lui nuisent, mais que, seul à seul avec Dieu, l'esprit se corrige au souvenir de ses manquements passés et se fixe des limites pour éviter désormais le mal, en même temps qu'il requiert Dieu de l'assister pour mener à bien ses généreuses résolutions.

SAINT BASILE.

Traduction du R. P. DOM BASILE LEPLUS, O. S. B.
Abbaye Saint-Paul, Oosterhout.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

La prédication des choses spirituelles

Faut-il prêcher les choses spirituelles ? Faut-il faire une place dans la prédication à la spiritualité ?

Cette question se pose peut-être plus en ce moment qu'il y a quelques années, parce que les chrétiens intelligents paraissent s'intéresser plus qu'autrefois à tout ce qui regarde la vie intérieure : des revues se sont fondées sur ces matières qui n'attiraient guère autrefois que l'attention des professionnels, et elles trouvent des lecteurs au milieu du monde. Parmi cette société contemporaine qui paraît d'abord si frivole, si superficielle, si emportée par la vague du plaisir et de la vanité, par la fièvre de l'intérêt et de l'ambition, par la fascination de la bagatelle, il y a des âmes, il y en a plus qu'on ne pourrait le croire, qui aiment à se recueillir, qui goûtent les écrits des grands mystiques, qui se plaisent à des études toutes spirituelles.

Aussi on peut se demander si ces âmes seront toujours obligées de recourir, pour satisfaire un attrait si élevé, à des lectures ou à des conférences en des milieux spéciaux, ou s'il ne deviendrait pas nécessaire de leur donner, plus souvent peut-être qu'on ne le fait d'habitude dans nos prédications, cet aliment qu'elles réclament : une doctrine de spiritualité.

A cette question il faut répondre, en se servant de la méthode constamment usitée par saint Thomas dans la *Somme Théologique*, c'est-à-dire en posant d'abord le : *Videtur quod non....* c'est-à-dire l'objection ou les objections.

I

Au prêtre qui soutiendrait, sans faire aucune distinction préalable, et sans aucune autre explication, que nous devons prê-

cher la spiritualité, un de ses confrères pourrait peut-être répondre ceci : Notre devoir est d'enseigner d'abord à nos fidèles les vérités nécessaires au salut, la doctrine chrétienne, et son abrégé qui est le catéchisme. Récemment encore, le Cardinal Archevêque de Paris recommandait à son clergé, dans l'un de ses premiers entretiens, l'instruction religieuse du peuple. Il indiquait là une préoccupation qui est celle de tous les pasteurs, et d'abord de ceux qui ont, avant les autres, la charge des âmes, des Évêques. Il ne faut pas nous faire d'illusion : nos fidèles sont profondément ignorants sur ce qu'il est le plus nécessaire de savoir, c'est-à-dire sur les vérités du salut. Cela tient à bien des causes qu'il est inutile de rappeler ici et que tous nous connaissons. Mais le mal est d'une extrême gravité. Le Pape Pie X, lorsqu'il ordonnait à tous les Évêques, par l'Encyclique *Acerbo nimis,* de prendre les mesures nécessaires pour que la doctrine chrétienne soit enseignée non seulement aux enfants, mais encore aux adultes, rappelait que l'ignorance de la religion est profonde et universelle, qu'elle atteint non seulement certaines classes de la société, qui paraîtraient y être plus exposées, comme les classes populaires, mais encore les milieux dits élevés, supérieurs, ceux où est répandue une culture en apparence assez vaste, en réalité d'où sont absentes les notions primordiales qui doivent guider l'humanité. Il citait un texte redoutable de Benoît XIV affirmant que sur le nombre des âmes qui ne parviennent pas à la béatitude éternelle, il en est beaucoup qui encourent la damnation parce qu'elles n'ont pas connu les vérités nécessaires (1).

Si tel est l'état de la société contemporaine, malgré l'éclat trompeur d'un certain appareil scientifique, que faut-il en conclure ? Mais, dira le prêtre que nous mettons en scène ici :

(1) Encycl. *Acerbo nimis,* 15 avril 1905. Le Pape insistait sur la nécessité de la prédication de *la doctrine chrétienne.* « Beaucoup d'œuvres utiles et dignes absolument d'éloges ont peut-être été constituées par vous en vos diocèses respectifs pour le bien du troupeau qui vous a été confié ; veuillez cependant avant toutes choses employer toute votre ardeur, tout votre soin et votre empressement le plus assidu à faire pénétrer dans tous les esprits *la doctrine chrétienne,* et à les en imprégner profondément. Que chacun — nous nous servons des paroles de l'apôtre saint Pierre — mette au service d'autrui la grâce qu'il a reçue lui-même, comme les bons dispensateurs de la grâce qui a des formes diverses. »

Comment pouvez-vous songer, mon cher confrère, à parler de la vie spirituelle, de son programme, de ses méthodes et de ses moyens, à des gens qui sont dépourvus des premières notions, et des plus nécessaires, sur la vérité religieuse? ne mettez pas la charrue avant les bœufs, n'offrez pas d'abord le dessert à celui qui n'a pas même un morceau de pain à manger... Commencez par le commencement, établissez solidement les fondations de l'édifice avant de songer à le couronner...

On voit d'ici dans quel sens, et avec quel surcroît de preuves, d'arguments et d'exemples, cette objection peut être soutenue.

Mais il en est une autre, semble-t-il, qui peut aussi se présenter à l'esprit, fondée sur une toute autre réflexion, et plus spécieuse que la première. Elle consiste à attribuer à la proposition qui nous est soumise le sophisme en quelque sorte de l'*ignoratio elenchi*, ou plus vulgairement à répondre à qui la soutient qu'il se bat contre les moulins à vent. En réalité, dira-t-on, il n'est pas exact qu'il soit nécessaire de revenir à une prédication des choses spirituelles. Cette prédication existe déjà dans l'Église sous différentes formes. Il n'est pas de prêtre qui ne lui fasse une place d'honneur dans son apostolat par la parole. Évidemment, nous ne parlons pas, au hasard des auditoires, des pratiques de l'ascétisme, telles que l'oraison, les différents examens, les lectures spirituelles, les retraites; mais, quand nous nous trouvons en présence, surtout à l'époque des Exercices spirituels, d'un groupe d'âmes d'élite que nous savons déjà adonnées à la piété au milieu du monde, nous ne manquons pas de les aider et de les encourager dans cette voie. Ces âmes ont d'autant plus de mérite à la suivre qu'elles rencontrent plus d'obstacles et que leur bonne volonté est plus combattue par les influences extérieures; mais nous les maintenons de notre mieux soit par la direction, soit par la prédication, et nous tâchons de les aider à progresser.

Enfin, une troisième objection pourrait être faite. Ce serait celle-ci : pour être un prédicateur en fait de spiritualité, il faut avoir éprouvé soi-même ces phénomènes spirituels qu'on ignore totalement, auxquels du moins on reste bien étranger, quand on ne les connaît que par la lecture des traités d'ascétique et de mystique, par les biographies et surtout les autobiographies des saints, par les quelques spécimens que le contact de certaines âmes dans la direction a pu nous procurer. On cite

assez communément cette maxime de Denys : « Il ne faut pas seulement enseigner, mais il faut éprouver, et en quelque sorte souffrir les choses divines. » Il dit dans les *Noms divins*, c. II : « Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina. »

Or, si l'on parle de prédication, on s'adresse en général à tous ceux auxquels est attribuée dans l'Église la fonction de prédicateurs, aux prêtres ayant la charge des âmes : qui ne l'a pas plus ou moins dans notre clergé ? Mais comment supposer que l'ensemble de l'ordre ecclésiastique possède une connaissance suffisante, théorique ou expérimentale, des phénomènes spirituels pour pouvoir en disserter, en faire l'objet d'un enseignement ? Ces matières sont, on le sait, particulièrement délicates ; il est difficile de manier ces armes, quand on n'est pas à la hauteur des héros de la sainteté que l'Église place sur ses autels. Comment ne pas trembler quand on se souvient que, sur des points de spiritualité, des colonnes même de l'Église ont été ébranlées ! On se reporte, sans pouvoir éviter cette évocation, à des noms tels que ceux de Tertullien dès les premiers siècles, de Fénelon dans les temps modernes, d'autres personnages peut-être, plus rapprochés de nous ! Donc : ne nous demandez pas de nous livrer, dans nos prédications, à de si périlleux exercices. Laissez-nous continuer en paix, dans nos prônes de chaque dimanche, ou dans nos instructions catéchistiques, l'exposé de la doctrine chrétienne, du catéchisme lui-même, et aussi cette explication du texte évangélique, cette homélie, qui a le don de se faire toujours bien écouter des fidèles, et qui permet de répandre dans leurs âmes la divine semence avec la plus grande opportunité. *Prædica Verbum...*, nous a dit l'apôtre (1).

Nous croyons avoir reproduit ici les objections possibles à la thèse en leur donnant toute leur valeur, avec une entière impartialité. Voyons maintenant comment on peut y répondre.

II

Il nous semble que toute la réponse aux objections que nous avons indiquées contre la prédication des choses spirituelles tient, comme il arrive bien souvent, dans une distinction.

(1) II Tim., IV, 2.

Qu'entend-on par là, en effet?

Faut-il admettre que, dans un cours d'instructions suivies, comme il est bien désirable qu'on les établisse pour tout auditoire chrétien, nous devons faire une place à des leçons d'ascétisme et de théologie mystique, comme il s'en donne par exemple à Rome, à l'Université Grégorienne ou au Collège Angélique, comme il s'en donne certainement ailleurs dans nos Universités catholiques et nos Séminaires?

C'est alors qu'on pourrait dire avec vérité que nous ne consultons pas assez ni nos propres forces ni la préparation de ceux à qui nous parlons, et que nous négligeons le nécessaire, l'essentiel de l'enseignement chrétien, pour aller à ce qui est sans doute excellent, mais secondaire, que nous n'adaptons pas notre parole aux besoins de ceux qui doivent l'entendre. Peut-être aussi y a-t-il dans certains esprits une confusion. Peut-être n'y a-t-il pas en général une conception assez claire et assez profonde, même parmi nous, de ce qu'il faut entendre par spiritualité, vie spirituelle, perfection.

Si on se reporte aux articles qui ont paru dans cette Revue même sur ce sujet : « La Perfection chrétienne, la Vie Éternelle commencée (1) », par le R. P. Garrigou-Lagrange, on remarquera que l'idée qui est donnée de la perfection n'est pas celle d'un état, en quelque sorte inaccessible à la plupart des chrétiens, et proposé seulement à des âmes exceptionnelles, héroïques, aux âmes de ceux que nous appelons et que nous avons raison d'appeler : les Saints, puisque l'Église elle-même leur donne solennellement ce nom.

La perfection nous est présentée au contraire comme le terme auquel doit tendre toute âme chrétienne consciente de sa dignité, enrichie des dons divins, enracinée dans le Christ par le baptême, élevée par la confirmation, c'est-à-dire par l'effusion des dons du Saint-Esprit à une aptitude supérieure pour l'union intime avec Dieu. Il doit en être ainsi, puisque la vie de la grâce n'est autre chose que le commencement en nous de cette vie de gloire à laquelle certainement nous sommes tous destinés. Nous devons vivre déjà cette vie dans la foi et l'espérance, avant qu'elle ait sa plénitude dans la charité. Beaucoup d'auteurs spirituels ont fait remarquer avec raison en ces temps derniers, et comme si c'était un chose nouvelle, que le

(1) *Vie Spirituelle*, octobre 1920.

don de sagesse en particulier dispose toute âme chrétienne non seulement à marcher, mais à voler, à s'élancer en quelque sorte vers Dieu par des ascensions progressives. Ils ont fait la critique de notre timidité, quand il s'agit de donner aux âmes le véritable aliment spirituel.

D'ailleurs y aurait-il quelque chose de nouveau, d'insolite, d'extraordinaire et d'exagéré dans cette doctrine ? Mais lisons donc la Sainte Écriture et ses interprètes les plus autorisés, les Pères et les Docteurs de l'Église. Qu'y trouvons-nous?

Déjà dans l'Ancien Testament, particulièrement dans les livres Sapientiaux, les Prophètes, et surtout les Psaumes, nous apparaît l'idée que l'âme humaine, créée par Dieu et faite pour Lui, est recherchée par le Seigneur comme une très chère épouse à laquelle Il désire s'unir par les liens très intimes de sa grâce, par des faveurs exceptionnelles, et en Jésus-Christ par une véritable incorporation.

Innombrables sont les textes que nous pourrions citer à cet égard, lesquels montrent, sans l'ombre d'une hésitation possible, que les âmes humaines, que Dieu veut, qu'Il désire et qu'Il cherche pour Lui, ces âmes qu'Il a assez aimées pour donner son Fils unique comme Rédempteur, ne sont pas quelques âmes d'élite, choisies, privilégiées, mais toutes les âmes sorties de sa main créatrice, faites pour le connaître, l'aimer, le posséder éternellement. Admirez la répétition de cette même pensée avec insistance, et sous différentes formes dans le seul prophète Osée : « Sponsabo te mihi in sempiternum ; et sponsabo te mihi in justitia, et judicio, et in misericordia et in miserationibus ; et sponsabo te mihi et fide, et scies quia ego Dominus » (1). L'âme humaine est une épouse que Dieu recherche et qu'Il veut s'unir ici-bas par la vie de la grâce, demain au ciel par la vie de la gloire, éternellement.

Mais si nous lisons avec attention le Nouveau Testament, c'est avec une ineffable abondance que nous y trouvons la preuve de cette universelle vocation des âmes humaines à l'union divine.

Notre divin Sauveur le dit et le redit sans cesse. Il l'exprime dans ce langage merveilleux de la simplicité évangélique, qui à lui seul est toute une apologétique ; il le montre à nos âmes charmées sous le voile des divines paraboles que nous ne pou-

(1) Osée, II, 20, 21.

vons jamais lire sans en avoir l'âme émue jusqu'au plus profond de nous-mêmes. Qu'est-ce donc que ce pasteur qui quitte ses quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles pour courir après celle qui est perdue à travers les halliers et les épines? (1) Qu'est-ce que ce Roi, qui fait chercher à travers les chemins les pauvres, les mendiants, ceux qui paraissaient les plus indignes, pour les faire asseoir à la table du festin? (2) Qu'est-ce que ce père abandonné par son fils prodigue qui fait mieux que de l'attendre, qui va vers lui le premier, tombe sur son cou et l'embrasse en oubliant tout un passé de misère et de révolte? (3) Qu'est-ce que Jésus appelant les apôtres (4), ordonnant à Matthieu le publicain de quitter son bureau de percepteur d'impôts (5), acceptant le pénitent hommage des larmes et des parfums de Madeleine (6), faisant un suprême effort de tendresse auprès d'un apôtre perfide en l'appelant son ami (7), ouvrant le ciel tout grand au misérable criminel crucifié à côté de Lui? (8) Qu'est-ce que tout cela, sinon la preuve cent fois répétée d'un amour immense et infini qui s'adresse à toutes les âmes, à toute l'humanité?

Lisons seulement avec lenteur et esprit de prière les chapitres xiv, xv, xvi, xvii de saint Jean, c'est-à-dire le discours après la Cène, et comment douterions-nous de l'appel divin, de cet appel tout imprégné de puissance, de tendresse et de miséricorde fait à chacun de nous par l'amour de Jésus un instant avant le grand sacrifice?

Pour le dire aussitôt, c'est là ce qui montre bien pourquoi il nous est souvent relativement si facile de convertir à Dieu les âmes en apparence les plus invétérées dans l'erreur et la corruption. Nous avons bien des fois remarqué que ceux-là mêmes que nous considérions, peut-être avec raison, comme de si grands pécheurs, une fois entrés par la bonne porte dans la bergerie du Bon Dieu (9), se changeaient très vite, de loups dévorants qu'ils étaient récemment encore, en des brebis très humbles, très douces, très fidèles. Ces orgueilleux, ces impudiques, hier passionnés du monde, de sa vanité, de ses plaisirs, sous l'influx divin, se transformaient en enfants dociles qui ne demandaient qu'à obéir, à se purifier, à vivre sous le joug béni

(1) Matth., xviii, 12; Luc, xv, 4. — (2) Luc, xiv, 21, 22, 23. — (3) Luc, xv. — (4) Matth., x. — (5) Marc, ii, 14. — (6) Luc, vii. — (7) Matth., xxviii, 50. — (8) Luc, xxiii, 43. — (9) Joan., x, 2.

du Sauveur. Ils nous étonnaient même par leur ardeur généreuse pour ne pas se contenter du froid formalisme des observances extérieures religieuses, mais pour aller jusqu'au fond lumineux, vivant et béni du christianisme.

Du reste, retournons, pour mieux comprendre cette question, à nos origines chrétiennes, Se fait-on une idée de ce que devait être la société païenne, et celle qui se prétendait la plus civilisée, celle d'Athènes et de Rome, lors des premières prédications de l'Évangile ?

Ici nous devons reculer devant le tableau qu'il faudrait présenter au lecteur pour lui faire apprécier dans quel terrain d'épouvantable corruption a été jetée la semence de vérité par les Apôtres. Nous disons que la plume se refuse à écrire ces choses, et cependant il ne serait pas inutile de montrer à nos catholiques, trop abusés souvent par les dehors littéraires et artistiques de la prétendue civilisation païenne, ce qu'elle recélait dans son fond d'infamie tranquille et acceptée de tous. L'incontestable maîtrise du génie grec et latin dans la pensée et la parole, dans l'expression du beau et de la grandeur humaine sous toutes ses formes, nous empêchera toujours de nous mettre tout à fait au point. La vérité est que le christianisme seul, l'Évangile seul, l'Église seule, a fait succéder une véritable civilisation à ce qui n'en était qu'une apparence. Dans le paganisme, la façade, certains jours, était sublime, si l'on veut, mais l'édifice était pourri (1).

Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons dire ici, c'est qu'à ces païens dont la corruption n'était pas, entendons-le bien, un accident, une exception, dans leur vie individuelle, familiale, sociale, les Apôtres n'ont pas craint d'enseigner, de prêcher, de faire pratiquer, quand ils parvenaient à les convertir, tout l'Évangile et toutes les vertus de l'Évangile : la douceur au lieu du règne de la force, l'humilité succédant à l'orgueil roi du monde, la virginité non seulement ignorée, mais méprisée, la patience, le sacrifice, l'amour de la souffrance, la divine et inépuisable charité.

(1) Sur ce point, nous pouvons être éclairés par certains passages des Pères, par exemple, de *la Cité de Dieu* où saint Augustin nous dévoile quelques aspects de la corruption dans les cultes anciens, et surtout par les païens eux-mêmes, par leurs poètes, leurs philosophes, leurs artistes.

Saint Paul ne dit-il pas : Voilà ce que vous avez été, et voilà par l'Évangile ce que vous êtes devenus... Or qu'étiez-vous ? » « An nescitis quod iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare ! neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt. Et hæc quidem fuistis ; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri » (1).

Bien souvent le Docteur des nations revient sur cette pensée. Il ne ménage pas ceux auxquels il s'adresse. Il semble prendre plaisir à mettre en présence la description des hontes païennes, et la splendeur du régime moral nouveau et transcendant auquel par l'Évangile l'humanité peut et doit parvenir ! Mais ce qui est remarquable, c'est que, à l'abjection dans laquelle avaient vécu ces païens avant l'apparition à leurs âmes de la grande lumière du Christ, il oppose toujours et immédiatement, et on peut le dire sans transition, la pureté et la perfection même de la vie évangélique : « Abjiciamus ergo opera tenebrarum et induamur arma lucis. Sicut in die honeste ambulemus, non in commensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et æmulatione, sed induimini Dominum Jesum Christum (2). »

Bien souvent il nous arrive de dire, et nous n'avons pas tort à certains égards, que la société actuelle, dans laquelle depuis tant de siècles le christianisme a été répandu comme un levain généreux pour en faire fermenter toute la masse, redevient en quelque sorte païenne. A mon avis, il y a parfois une exagération dans ce jugement. Nos fidèles, je parle de ceux qui sont catholiques, ne sont pas des infidèles. Ils appartiennent à la véritable Église de Jésus-Christ ; la plupart d'entre eux ont goûté, dans leur enfance, et plusieurs dans leur jeunesse, le don céleste ; ils sont oublieux, négligents, ingrats envers Dieu qui leur a donné de naître dans des familles chrétiennes et d'être élevés par l'Église. Que faut-il donc ? Il faut les ramener à leur baptême oublié, mais dont, croyons-le bien, le signe est beaucoup plus profondément gravé dans leurs âmes que nous n'osons le supposer. En tout cas, pourquoi serions-nous moins généreux que nos premiers ancêtres dans l'apostolat, pour jeter

(1) I Cor., VI, 8-12. — (2) Rom., XIII, 13. 14.

à pleines mains en ces âmes la vraie semence évangélique avec tout ce qu'elle contient de sucs puissants et surnaturels pour le retour de la santé, à la force, à la vie spirituelle ? Encore une fois, n'ayons pas si peur en face de nos frères et ne les laissons pas manquer du véritable aliment, en trompant leur faim par les produits inférieurs que trop souvent nous servons à leurs esprits avides malgré tout de vérité, impatients quand même de bonheur !

***

Ce que nous avons trouvé dans les saintes Écritures, c'est aussi ce que nous rencontrons en acte dans la pratique suivie par les grands prédicateurs de la vérité catholique. Regardez-les tous : ceux des premiers siècles chrétiens, ceux qui ont converti les barbares, ceux qui ont élevé les générations chrétiennes des siècles de foi, ceux qui ont lutté depuis contre les infernales entreprises du protestantisme et du rationalisme contemporain ! Que font-ils les vrais apôtres de l'Évangile ? Que prêchent-ils ? Non une sorte de morale naturelle qu'on croirait plus assimilable à des âmes affaiblies comme celles que nous devons convertir, mais Jésus-Christ, son Évangile, sa croix, la souffrance acceptée, le sacrifice volontaire, les austères vertus, et tout cela en ces derniers temps avec l'entraînement providentiel d'une doctrine toute d'amour, celle du Sacré-Cœur de Jésus !

A l'aurore des temps nouveaux Dieu a donné à son Église un admirable docteur de la vie spirituelle qui a eu pour mission de s'opposer à la dangereuse hérésie protestante, mais qui en même temps a merveilleusement prévu dans ses écrits et dans son apostolat tout ce qui serait nécessaire aux âmes pour persévérer, malgré tant d'obstacles, dans la vie catholique : saint François de Sales.

Or on a pu dire de lui avec raison qu'il avait fait sortir la dévotion des cloîtres, où elle était jusque-là renfermée, pour la répandre dans le monde. Il n'a cessé de la recommander à tous dans ses écrits, dans ses lettres, par ses directions. Citons seulement ces paroles, dès les premières pages de l'*Introduction à la Vie dévote* : « C'est une erreur, ains une hérésie, de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens

mariés. Il est vrai, Philothée, que la dévotion purement contemplative, monastique et religieuse, ne peut estre exercée en ces vocations-là : mais aussi outre ces trois sortes de dévotion, il y en a plusieurs autres propres à perfectionner ceux qui vivent ès estats séculiers. » Suit une énumération qui va, depuis Abraham, Isaac, et Jacob, en passant par « S. Joseph, Lydia et S. Crespin parfaitement dévots en leurs boutiques », jusqu'à « Constantin, Hélène, S. Louys, en leurs saincts thrônes » (1).

D'où il faut conclure évidemment que la spiritualité ainsi comprise doit être en quelque manière l'objet de la prédication apostolique, et qu'il n'est pas difficile de répondre aux objections qui pourraient être faites à ce sujet. C'est ce qui nous reste à montrer.

III

Saint Thomas termine quelquefois le corps de la thèse dans un article de la *Somme Théologique* par ces mots : « *Per hoc patet responsio ad objecta.* »

Il nous semble que les réflexions qui précèdent suffisent aussi, dans la question qui nous occupe, à réfuter les objections.

Sans doute le premier de nos devoirs est d'instruire nos fidèles de la doctrine chrétienne, puisque nous avons pour mission de les aider dans la voie du salut, et qu'ils ne parviendront à se sauver que par la connaissance de la vérité et la pratique du devoir chrétien. Mais si la spiritualité, comme nous avons essayé de le montrer, n'est pas autre chose, en son fonds, que la doctrine de la vie spirituelle, c'est-à-dire de la vie de la grâce, de l'union à Dieu, pour laquelle certes tout baptisé a une vocation absolue, nous devons prêcher avant toutes choses cette doctrine. Nous ne ferons pas à nos fidèles des leçons savantes sur les différents degrés de l'union mystique, sur les diverses sortes de contemplation, sur les méthodes variées de l'oraison et des exercices spirituels ; en un mot, nous ne transformerons pas la chaire de nos églises en une chaire de professeur. Pas n'est besoin non plus pour le prédicateur des choses spirituelles d'avoir pénétré par l'étude et l'expérience dans la connaissance approfondie de ces phénomènes mystiques qui en effet

(1) *Introduction à la vie dévote*, p. I, ch. III.

demandent beaucoup de lumières et de tact spirituel à celui qui doit les observer et en discourir. Mais ce que nous prêcherons, c'est Jésus-Christ, voie, vérité, et vie, pour toutes les âmes rachetées, Jésus-Christ qui veut d'une volonté certaine et pleine d'amour les attirer toutes à Lui pour les conduire par de constants progrès jusqu'au Père céleste, et par la grâce, qui est un commencement, à la gloire, qui est notre fin.

Pour cette prédication, nous sera-t-il permis de dire qu'il est bien à désirer qu'elle soit à la fois très doctrinale et très personnelle ? Il arrive assez souvent que la parole du prédicateur se ressent trop d'une préparation hâtive, et on peut dire, de fortune. En entendant traiter certains sujets, on peut se dire : Celui qui en a fourni la substance, si substance il y a, ce doit être tel auteur, tel livre, telle publication assez répandue. Mais ce n'est pas assez un enseignement donné par un maître en religion qui a puisé lui-même aux sources profondes de l'Écriture Sainte, de la Patrologie, des autorités dans l'Église. Aussi cette parole, si elle est donnée avec un certain éclat, avec des ressources oratoires incontestables, produit son effet : effet tant soit peu sensible, superficiel, et par suite momentané. Tout autre serait le résultat si la prédication avait été celle que nous dicte l'apôtre : « Prædica verbum... » C'est le cardinal Manning qui dit, dans le chapitre de la Prédication de l'*Eternal Priest hood*, que tout prêtre doit être habituellement prêt à parler des principaux mystères divins comme un avocat des matières de jurisprudence, un homme d'affaires des choses de négoce, un parlementaire des affaires politiques. Il s'agit là d'une préparation fondamentale, celle de toute l'âme et de toute la vie.

Il faut aussi que la prédication soit très personnelle, et surtout en face d'un sujet comme celui sur lequel nous avons proposé ces réflexions.

Impossible à l'orateur sacré de faire passer dans l'âme de ses auditeurs une conviction profonde sur des vérités aussi élevées que l'union de l'âme avec Dieu par la grâce, notre incorporation à Jésus-Christ, le divin mystère de la vie surnaturelle, si lui-même n'a pas vécu ou du moins ne cherche pas à vivre tout ce qu'il enseigne.

Ici nous ne pouvons nous heurter à cette objection : tous les prédicateurs ne sont pas des mystiques. Car enfin quel sens attache-t-on à ce terme ? Comme Sa Sainteté Benoît XV le rap-

pelait encore cette année à tous les prédicateurs de Carême réunis autour de lui, il faut, pour atteindre la fin proposée à ses efforts, que le prédicateur soit : *Homo Dei...* Cela dit tout : *être homme de Dieu*, c'est être pénétré des vérités surnaturelles, vivre dans l'union avec le Seigneur, ne se proposer que la gloire de Dieu et le salut des âmes, ne respirer, ne parler, n'agir que dans le sens divin. Pas de distinctions à faire : c'est là une loi de la prédication apostolique.

Nous trouvons dans un article de la *Somme théologique* une admirable formule que tous les prédicateurs doivent s'étudier à mettre en pratique, parce qu'elle leur révèle à la fois et la grandeur de l'œuvre qu'ils ont à faire au milieu du peuple chrétien et le moyen qu'ils ont de la réaliser. C'est là où saint Thomas répond à cette question : une *religion* (c'est-à-dire un ordre religieux), vouée aux exercices de la vie contemplative est-elle supérieure à une *religion* vouée aux exercices de la vie active? On ne sera pas étonné que, considérant la fin poursuivie par l'une et par l'autre, le saint docteur réponde : la contemplative est supérieure. Mais il ajoute qu'il y a deux sortes de religion active, celle qui s'adonne simplement aux œuvres de charité, telles que secourir les pauvres, soigner les malades, et celle qui se livre à l'*apostolat, lequel doit dériver de la plénitude de la contemplation : « unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio »*. Et le saint Docteur n'hésite pas à dire qu'une telle religion est supérieure à la pure contemplation : « *Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim magis est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* » Il est préférable de répandre la lumière que de briller seulement. Ainsi il est plus parfait de distribuer aux autres la vérité qu'on s'est profondément assimilée par la contemplation, que de se livrer à la contemplation sans la communiquer. « *Contemplata aliis tradere.* » On peut méditer indéfiniment sur ces trois mots sans en épuiser le sens, et avant d'en saisir toute la valeur doctrinale (1).

Que deviendrait la prédication de la parole de Dieu, si à un degré quelconque elle pouvait reproduire ce magnifique programme offert à nos âmes par le Docteur Angélique ! Ne ressemblerait-elle pas alors un peu à ce qu'a été la prédication

(1) IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6.

des apôtres, et celle des hommes apostoliques de tous les temps?

Sans doute c'est ainsi que parlait un saint François d'Assise, un saint Vincent Ferrier, un Bienheureux Curé d'Ars! Prosternés devant la face de Dieu, livrés au mystère divin, plongés dans la vérité évangélique, buvant à leur source même les eaux vives de la grâce, éclairés par le rayonnement d'une lumière toute surnaturelle, ils se relevaient ardents et inspirés, débordant en quelque sorte en leurs âmes de ce qu'ils avaient entrevu dans la contemplation, et ils n'avaient plus qu'à ouvrir les lèvres : *Contemplata aliis tradere.*

Dieu veuille donner encore à son Église beaucoup de ces prédicateurs qui sont pour le peuple chrétien des docteurs et des prédicateurs de la vérité, parce que d'abord ils en ont fait l'aliment de leurs âmes! C'est ainsi seulement que nous garderons et accroîtrons sans cesse le dépôt confié par Dieu à son Église pour le temps et l'Éternité ! (1)

RAYMOND DE LA PORTE,
Ev. tit. de Berisa.

(1) Un fait vient en confirmation des idées que nous avons émises dans cet article. Cette année même, un prédicateur, le P. Judéaux, S. J., a fait toute sa station de Carême à la paroisse Notre-Dame de Versailles sur ce sujet : *La Vie intérieure.* Sans doute il n'est pas le seul, et on pourrait en citer bien d'autres.

Bulletin de Liturgie

I. — *Les principes fondamentaux.*

La vie spirituelle et l'oraison peuvent tout attendre de la liturgie, qui nous met à l'unisson de l'âme de l'Épouse, car elle est, disait Pie X, « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien ».

Cet axiome, tout liturgiste le répète, les âmes intérieures en général l'acceptent sincèrement. Pourtant, malgré les efforts des uns et les désirs des autres, la liturgie que l'on magnifie, que l'on vénère, à laquelle on participe, faut-il le dire? on ne la vit pas. De cette sympathique indifférence, qui ne voit plus d'une cause? et les questions de principes se compliquent ici de questions de méthodes, nous le savons. Mais quoi qu'il en soit, et sans songer à compromettre la paix, ne pourrait-on faire dériver une telle disposition, et si générale, d'une double lacune trop remarquable chez presque tous les chrétiens : leur adoration manque de noblesse, d'une certaine gravité révérencielle, et en même temps leur piété semble moins connaître l'expansion confiante et la liberté toute de mesure, qui sont l'apanage des fils. Qu'est-ce à dire en somme ? Ils n'ont point assez présente la Majesté de Dieu, et, pour prendre une attitude filiale, ils ne savent pas se dégager de leurs soucis individuels et se perdre obscurément dans le vaste sein de l'Église leur Mère.

Frappé, sans doute, de la vérité de ces constatations, voulant pour sa part corriger le mal, Dom Lefebvre a résolu de condenser en un volume la somme de ses expériences et de ses travaux. « *Liturgia* » (1) est un rappel de principes, et c'est avec un souci marqué d'être entendu, de convaincre, d'obtenir un résultat pratique, que ce livre sérieux et simple fut écrit.

Or, la liturgie, qu'est-ce autre chose que l'échange des rap-

(1) Abbaye Saint-André, Bruges, 1921, 6 fr. 50. — Le R. Père publie par fascicules un *Missel quotidien* qui sera très précieux.

ports de Dieu et de l'Église considérée essentiellement comme Épouse du Christ et Mère des rachetés, échange qui est caractérisé d'un côté par une effusion de grâce et de l'autre par une satisfaisante adoration ? Et comme toute bonne argumentation doit avoir une définition essentielle, si possible, et non pas seulement descriptive à sa base, l'auteur, dès ses premières pages, définit la liturgie : le culte officiel de l'Église. Tant qu'on s'est contenté de dessiner les contours de la liturgie, on s'est exposé à l'amoindrir, à n'en dire que l'accessoire, à donner raison, par le fait, à ceux qui n'y voient qu'un code de rubriques et un pensum. L'aspect théologique de la liturgie, en effet, est son aspect fondamental (note quelque part D. Beauduin dans son *Essai*... si solidement amorcé) ; avant d'être rattachée par ce côté à la vertu de religion, la liturgie n'a que rapports « protocolaires » avec elle. Et D. Beauduin de l'appeler brièvement « le culte de l'Église ». Une fois lu son commentaire, on se rallie à lui volontiers. Mais, ces deux mots si exacts sont-ils, seuls, assez explicites ? D. Lefebvre veut ajouter l'expression d'une note caractéristique ; il joint le terme « officiel ». Il entend dire par là, probablement, que c'est la « manière » autorisée, que c'est l'ensemble des rites et prières consacrés, reconnus et seuls d'usage public dans la société des fidèles, par opposition au culte privé. Cela, la notion d'Église le porte sans doute, mais D. Lefebvre n'a pas tort de l'expliciter. Mot pour mot, « officiel » évoquant une idée de contrainte qui nuit à la pureté du culte intérieur, ne préférerait-on pas « public » (1), à condition de donner à ce terme, qui n'est pas le terme idéal, le triple sens d'une traduction extérieure, authentique et collective, qu'il comporte naturellement ? Mais ceci n'est que secondaire, de même qu'il n'est pas indispensable, bien qu'il soit utile, de mentionner que le culte liturgique ne nous parvient authentiquement que dans l'organisation que l'Église lui a donnée et lui maintient.

Venons-en à considérer comment le livre commente l'essen-

(1) On dira que tout acte liturgique ne se passe pas devant témoins — cela peut arriver à la messe privée — mais ce qu'il est essentiel de noter ici, c'est que toute la liturgie, adoratrice et sanctifiante, s'effectue *au nom de l'Église*, qui est toujours virtuellement présente, si l'on peut dire, et qui opère intentionnellement, ou bénéficie toujours tout entière dequelque façon. Rien ne s'oppose donc, ce semble, à ce que tout acte *liturgique* soit dit *public*.

tiel de la définition. L'exposé de l'auteur est fort limpide, et, quoiqu'on pût désirer parfois plus de rigueur, il n'affaiblit pas une doctrine élevée. Chercher la gloire de Dieu est le premier devoir de justice de la créature. Nous ne redirons pas ici que, de l'hommage foncier dû par toute la création, l'homme, seul capable de rendre au Créateur la gloire formelle, avait été constitué le prêtre. Mais ce sacerdoce ne suffisait pas, et le péché fit déchoir l'homme. Il fallut que le Christ vînt renouer la chaîne brisée et faire participer à un nouveau sacerdoce une humanité renouvelée. Tel est l'effet divin qu'opère en nous le Baptême et qu'achèvent les deux autres sacrements qui impriment un caractère. Devenus prêtres par le Christ, nous pouvons rendre à la Sainte Trinité des adorations infinies. Mais pour que ce culte des rachetés puisse être dit liturgique, il faut que l'Église offre le sacrifice de louange, que le corps mystique complet se greffe à l'activité vitale de son chef. L'Église est née sur la Croix ; c'est là que le Christ « initiavit ritum christianæ religionis », là que la liturgie chrétienne, déjà préfigurée, a commencé. D'ailleurs le Christ continuera d'en être le Pontife suprême, « il reste l'unique sujet du culte de son Église », l'auteur de toute son activité sacerdotale. L'exercice de ce sacerdoce n'en aura pas moins un caractère collectif, et ceux qui par la grâce sont devenus fils d'adoption s'associent de plein droit à l'oblation du Fils par nature. Et ce sacerdoce, en même temps s'exerce hiérarchiquement, ce qu'il ne faut pas oublier.

C'est ainsi que par le Christ, avec l'Église, dans l'ordre de la hiérachie, la liturgie nous mène à Dieu. Elle nous mène à Dieu par le Sacrifice saint (VI) ; elle nous met en face de lui pour le louer et le confesser de toute notre âme (VIII, office divin) ; mais aussi elle fait descendre Dieu en nous par les sacrements qui sont causes de grâces et qui nous perfectionnent dans l'ordre du culte. Ce chapitre nous paraît faible. L'auteur eût pu s'appuyer sur saint Thomas et prouver avec lui que les sacrements qui impriment un caractère sont « debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius » (Ia IIae, q. 101, a. 1, ad 1), et que, en recevant les autres, l'homme « use des réalités divines », ce qui est par excellence « protestari divinam excellentiam » (Ia IIae, q. 81, a. 3, ad 2). Et il est bien vrai de dire alors que le « culte liturgique donne aux fidèles les moyens d'adorer Dieu et, par une sorte de choc en retour, de nous sanctifier (1) ».

(1) L'expression est de D. Cabrol, qui, dans une brochure vivante

Cette vertu sanctificatrice de la liturgie, nous la retrouvons soulignée dans la plupart des chapitres qui suivent. Nous remarquons d'excellentes divisions du cycle du Christ et du cycle de Notre-Dame et des études au caractère pratique sur le Catéchisme liturgique, sur la liturgie et la sociologie. D'autre part, nous ferions des réserves au sujet de cette méthode de citations fréquentes, qui gêne la lecture et qui rappellerait la mosaïque, n'était la fermeté du plan. Mais, pour être juste, il convient de terminer sur un éloge, et il suffit de rappeler les deux idées qui dominent tout cet ouvrage. La liturgie se résume pour nous dans l'*omni benedictione caelesti* du Canon, et pour Dieu, elle est l'*omnis honor et gloria.*

Toute cette doctrine, dispensée d'une façon un peu large dans « *Liturgia* », deux opuscules la condensent, ou plutôt l'un (1), celui de D. Picart, la résume avec une habileté, une concision, une précision de termes vraiment remarquables. Ces 50 pages disent tout, disent trop. Nous craignons que ceux qu'elles désirent instruire ne découvrent pas toutes les richesses d'une formulation si étudiée. Mais le succès nous donne tort ! Tant mieux, car, au demeurant, la brochure est excellente.

L'autre plaquette (2), écrite en italien, dit tout aussi, mais d'une manière très personnelle. On aurait plaisir à voir D. Caronti expliquer, saint Thomas en mains et avec une documentation en général française, les principes de la liturgie, puis les ressources de la piété qui s'inspire d'elle et s'en nourrit.

Le sacerdoce de l'Église, — la liturgie eucharistique de la messe comme sacrement, — la piété liturgique immunisant l'âme contre le sentimentalisme vague, voilà surtout ce qu'on lirait avec profit dans ce livre théologique et bien ordonné.

Le R^{me} D. Schüster — comme le R^{me} D. Caronti — avait donné à la très active *Rivista liturgica* la primeur du *Liber Sacramentorum* (3). Il s'agit, en trois volumes de 200 pages,

et pleine de relief, représente à grands traits *le Culte catholique.* De lui, aussi, une brochure sur la question, liturgique et actuelle, du *Rôle des femmes dans l'Église* (à la *Société d'Études religieuses*).

(1) D. Picart, *La liturgie en une leçon — dogme et ascèse.* — Le sous-titre marque la portée de l'ouvrage. Maredsous, 1 fr.

(2) D. Caronti, *La pieta liturgica.* Berruti, Torino, 1920.

(3) Marietti, Turin. Vol. I : Notions générales, 1919, L. 5,50 ; vol. II : De l'Avent à la Septuagésime, 1920, L. 6,50 ; vol. III : Septuagésime et Carême, L. 9. — Les livres sont élégants, mais combien compacte la typographie italienne !

d'une œuvre considérable, commentaire par la liturgie et par l'histoire du missel romain — d'où le titre choisi, qui pourrait faire prendre le change à quelques-uns. Nous ne louons pas la compétence scientifique de l'auteur, elle est notoire. Sa grande connaissance de Rome est aussi visible, et elle lui permet de se mouvoir avec une parfaite aisance dans le passé, tandis qu'elle nous rend vivantes l'Église et la liturgie romaines du V[e] au X[e] siècle.

Et c'est effectivement une reconstitution qui s'opère sous nos yeux, soit de l'antique messe pabale qui se déroulait majestueusement dans le cadre simple et approprié des basiliques, dans l'atmosphère de foi attentive d'un peuple uni à son évêque « comme les cordes à la lyre », comme les rameaux au cep ; soit des ordinations dont les rites étaient alors si sobres ; soit de la dédicace où la part de la liturgie romaine, fort difficile à démêler de la gallicane, semble plus auguste. Nous devons ajouter que ce serait erreur de croire que les documents seuls parlent au cours de ces pages ; on y sent, grâce à Dieu, le cœur du moine qui se trahit discrètement dans un commentaire ascétique ou mystique des oraisons, souvent très juste, toujours bref.

Les volumes II et III reparaîtront plus loin, avec l'année liturgique.

II. — *Les temps liturgiques*

La primauté de droits de l'année liturgique est en dehors de tout conteste. Le Christ, « unique fondé de pouvoir dans l'œuvre de la sanctification de notre race », y continue sa vie, y reprend ses mystères pour les faire fructifier en nous. Harmoniser les élans de notre âme avec l'aspect de chacune des étapes qu'il parcourt, n'est-ce pas ce que nous aurons de mieux à faire ? Aussi bien, les divers ouvrages dont nous voulons dire quelques mots ne se proposent-ils que cela. Ils cherchent tous à nous donner l'intelligence des textes du missel, parce que c'est en ce livre plus qu'en tout autre que se dessine la physionomie de chaque époque du cycle, et de lui surtout, livre liturgique par excellence, on peut dire qu'il « participe à toute la puissance de délégation de l'Epouse, à toute sa vertu d'intercession ».

D. Beauduin, le premier, éclaire *notre piété pendant l'Avent* (1). On sait quel sens profond et précis il attache à ce mot « piété ». Dès lors on n'est point surpris de le voir commencer son étude par une très belle méditation sur le mystère du Christ. Ceci nous reporte théologiquement à l'Écriture : à saint Jean et aux Ephésiens. L'Avent est moins la préparation du cycle de Noël, que la préface grandiose de tout le cycle liturgique. Dans les langes de l'Incarnation, en vérité, la Croix de la Rédemption est enveloppée : et c'est pourquoi, avec son caractère de suavité prophétique et imprécise, l'Avent exprime l'attente de la venue du Christ naturel, et aussi du Christ mystique dans nos âmes. D. Beauduin — nous l'appellerions le chevalier de la liturgie, — décrit donc et contemple les quatre phases du mystère du Christ et termine par des méditations nourries, sur les textes du temps.

Parallèlement et sans quitter Rome, D. Schûster nous a conduits jusqu'à Noël. Il faut dire qu'un long chapitre, un peu touffu et inégalement distribué mais très documenté, remontait jusqu'aux origines — peut-être grecques, conclut-il — du canon de la messe. C'est ensuite que vient l'Avent, avec la description détaillée des rites anciens, leurs vestiges, leur portée. Suivent Noël et l'Épiphanie. Mais l'Épiphanie passe, et les manifestations du Seigneur-Enfant s'effacent lorsque, après le Baptême, la vie publique va commencer. Nous entrons directement dans le cycle de la Rédemption ; la *Septuagésime* le prépare de loin (2). Période d'ascèse fixée dès le VI[e] siècle, dit Dom van Houtryve, elle nous amène doucement au silence recueilli et à l'austère gravité du Carème ; et sa liturgie, qui nous laisse entrevoir la Pâque, nous fait reprendre, jusqu'au premier Adam, dans toute son ampleur, l'économie que le second Adam va consacrer. La brochure est documentée, un peu érudite même, sans cesser d'être simple ; elle éclaire bien les textes.

Un opuscule de D. Beauduin sur le *Carême* (Société Ét. relig.) fait espérer que l'auteur en dotera d'un plus ample sa collection. Il y dit que le Carême témoigne d'une triple préoccupation de la part de l'Église : une, de doctrine, à l'égard des catéchumènes ; une, de miséricorde, à l'égard des pénitents ; enfin

(1) Louvain, 1919, 120 p., 1 fr. 75. Collection « Liturgie et Ascèse », — et « Avent », à la Collection de la Société d'Études religieuses, 5, rue Leys — ou 79, chaussée de Haecht — Bruxelles.

(2) Septuagésime (Ascèse et Liturgie), Louvain, 1920.

et surtout, une, d'ascèse : le Carême est la persévérante retraite du peuple fidèle.

Il est curieux de voir cette dernière idée, très nette à travers les textes liturgiques, confirmée scientifiquement et péremptoirement par l'histoire. M. Callewaert, dans une étude aride si l'on veut et peut-être monotone, mais à coup sûr solide et féconde, rend la parole au *Carême ancien* (1). Il démontre que la théorie usuelle d'après laquelle le Carême ne serait que l'extension en quarantaine des deux jours de jeûne antépascal primitif, part d'une supposition invraisemblable. Les Dimanches étant défalqués des 42 jours *de jeûne*, on se serait contenté, du IV[e] au VIII[e] siècle, d'une quarantaine de 36 jours — alors seulement l'anomalie eût frappé les esprits. Avec un luxe de documents, le savant liturgiste prouve la fausseté de cette théorie et arrive à une conclusion qui nous importe : c'est que le Carême est une période d'ascèse et de *retraite* qui compte 40 jours — ceux de la retraite du Seigneur au désert — depuis le VI[e] dimanche avant Pâques, appelé « caput Quadragesimæ » dans les anciens sacramentaires, jusqu'au *triduum*, *exclusivement*, où dans *un mystère unique* s'enchaînent le calvaire, le sépulcre et la résurrection. Devons-nous remarquer à quel point ceci est utile ?

Non moins utiles les pèlerinages quotidiens que nous ferions avec D. Schüster. Son troisième volume est réellement captivant. Ces « stations » dont nous lisons le titre en tête de nos messes quadragésimales, et qui étaient le rendez-vous solennel et familial à la fois, de toute l'assemblée des frères — ces églises vénérables où la liturgie romaine est concrétisée, D. Schüster nous y introduit, puis il y prie avec nous par la voix de l'Église et il exploite la richesse des prières, il en explique l'à-propos, il note les allusions si nombreuses que contiennent les textes, pour nous laisser, par quelques phrases affectives, dans une intelligence et un amour plus profonds de la liturgie quadragésimale.

Force nous est, enfin, de caractériser en deux mots les *Messes du Temps pascal* que Mgr Harscouët nous permettra de mieux

(1) Extrait des *Collationes brugenses*, 1913-1920. 96 p. Prix, 2 fr.

(2) Art Catholique, in-32, 370 p., 6 fr. 50. — Ce gentil volume, d'un aspect agréable et d'un format commode, peut nous suivre à l'église en guise de paroissien.

suivre désormais. Une bonne introduction, pour « nous faire prendre l'esprit de Pâques », souligne les rapports de la Résurrection et du Baptême. Après quoi, toutes les messes de la cinquantaine trouvent leur explication en des notes d'une sobriété voulue mais qui, par leur ton de piété simple, rappellent — pouvons-nous faire à l'auteur plus sensible éloge? — les pages immortelles de D. Guéranger.

III. — *Le mouvement liturgique.*

Pour en faire saisir l'ampleur et l'importance et permettre de le suivre plus efficacement, nous croyons utile de présenter ici les œuvres, et surtout les organes par lesquels le mouvement liturgique se traduit.

La Vie et les Arts liturgiques (1) est une Revue bien française d'allures, qui répond au titre que D. Besse lui a donné. Plus que toute autre peut-être, elle a souci d'envelopper ses enseignements de charme : elle sait que la liturgie, qui est vérité, est aussi beauté. La théologie, l'histoire, les arts — et cet aspect lui est bien particulier — dans leurs rapports avec le culte divin : tout cela elle l'aborde, dit une note lucide de son nouveau directeur D. Cabrol, en vue de satisfaire les âmes qui cherchent une « doctrine, une inspiration, une éducation, en un mot une *vie liturgique* ». Ces âmes elle les initiera aux secrets de la liturgie, à tous ses secrets. Nous le croyons. La Revue élargit ses cadres ; elle paraît désormais sous le patronage des Abbés O. S. B. de la Congrégation de France. Quelques-uns des collaborateurs y mettront la science en honneur. On peut s'en réjouir, pensons-nous, en augurer une nouvelle

(1) Art Catholique. Mensuel. 15 fr.; pour les Ecclésiastiques, 14 fr. Faire ici mention d'images est-ce sortir des limites tracées? Autant vaudrait reprocher leurs chefs-d'œuvre aux verriers du Moyen-Age. Et l'on sait que les « saintes images » font partie du culte de l'Église. Ce que faisaient les vitraux au temps où l'on vivait dans les temples, on le leur demande un peu aujourd'hui ; par les yeux elles parlent au cœur. *L'Art Catholique* a reproduit à cet effet des saints, des mystères, que la peinture et la sculpture ont représentés au peuple chrétien. Des choix d'un goût pur — des Primitifs en particulier —, une exécution parfaite de vérité, méritent notre attention sympathique.

L'Année liturgique en tableaux, de *Maredsous*, témoigne d'une inspiration religieuse avec un sobre réalisme.

prospérité pour elle, et croire que la science n'usurpera pas la place des arts, ni surtout de la piété, ou mieux, qu'elles s'allieront.

Nous relevons dans les derniers fascicules une étude sur le Cœur vulnéré de Notre-Seigneur (D. Gougaud) ; le nom d'H. Ghéon : des relations passées de la liturgie et du théâtre, l'artiste doit retirer une leçon et un encouragement ; des pages à propos des jours sans liturgie (D. Wilmart), que termine un vœu hardi peut-être, mais juste. L'auteur, constatant les richesses oubliées des anciens sacramentaires, souhaite qu'on en fasse bénéficier le missel, et qu'au lieu des répétitions actuelles, on puisse « prier tous les jours d'après des formules plus souvent renouvelées ». Signalons enfin « un triomphe pascal » (D. P. de Puniet) commentant la préface, tout léonien.

Nous nommons simplement, pour en parler plus tard, la *Revue pratique de liturgie et de musique sacrée* (Tourcoing). Et nous omettons délibérement les nombreuses revues de chant grégorien.

La Belgique est devenue la terre classique de l'activité liturgique. A ses Bénédictins surtout en revient l'honneur. De Maredsous, la *Revue liturgique et monastique* (1) s'adresse aux pieux laïcs spécialement. Les initier à l'esprit de l'Église, les entraîner dans sa vie, voilà son but. Elle y concourt par des études théoriques et plus souvent pratiques où l'on sent un esprit tout familial. Là, D. Schüster écrivait en 1920 sur la liturgie quadragésinale à Rome ; D. Janssens, au cours de l'année, sur nos préfaces ; D. Ryelandt, des articles ascético-liturgiques parmi lesquels nous en remarquons un sur la messe et la vie intérieure.

C'est à l'usage du clergé seul, au contraire, que les *Questions liturgiques et paroissiales* (2) sont traitées ; c'est pour lui que les moines de Louvain recueillent les matériaux épars des

(1) Maredsous. Parait 8 fois l'an, aux temps liturgiques. 6 fr. 50. — Les brochures de D. Cabrol et de D. Beauduin, déjà mentionnées, nous prouvent que la liturgie est bien comprise parmi « les questions importantes et actuelles » dont la *Société d'Études religieuses* offre un exposé clair, rapide et substantiel. Cette œuvre de saine vulgarisation est dirigée par les Pères Dominicains de Bruxelles (5, rue Leys).

(2) Mont-César, Louvain. Trimestrielle, 80 p., 6 fr. Parait aux Quatre-Temps.

sciences liturgiques et, par une vulgarisation sérieuse, dégagent des travaux savants les résultats susceptibles d'édifier l'âme. Revue excellente assurément, où l'on voit des liturgistes qui sont aussi des théologiens, et qui mérite d'être aimée de ceux qu'elle veut instruire. Ses trois rubriques : liturgie du temps, liturgie commune — informations, ne laissent rien échapper.

Pour donner une idée de sa composition nous citerons les études sur : les additions successives de la messe — l'offertoire jadis et aujourd'hui — l'initiation chrétienne et la liturgie pascale à Rome. Les réponses aux « questions posées » sont toujours précises et généralement bien satisfaisantes. Enfin, D. L. Beauduin y poursuit un Essai de manuel fondamental qui sera sans aucun doute une œuvre de valeur et que nous analyserons en son temps. Tout son plan découle de la définition de la liturgie qu'il adopte : le culte (genre) de l'Église (qui le spécifie). Nous aimons à noter, pour l'instant, que l'auteur insiste sur la place que doit occuper le mystère de la Trinité dans notre culte. Nous ne songeons pas assez, en effet — et précisément parce que nous délaissons la sainte Écriture et que nous ignorons le missel — à nos relations avec les trois divines Personnes.

Bien qu'elle ne restreigne pas aux prêtres son champ d'action direct et qu'elle use d'une méthode de vulgarisation plus facile, la *Rivista liturgica* (1) rappelle la précédente. Telle étude de D. Caronti sur la préface de la messe, telle série d'articles de D. Campi, évangéliques et liturgiques à la fois, sur le « Bon Pasteur », évoquent sa manière. La *Rivista* nous paraît donc louable et nous ne regretterions pas que de si bons ouvriers fussent connus au-delà des monts.

L'antique abbaye de Montserrat, à l'exemple des « Semaines » belges d'avant-guerre, organisait en 1915 un Congrès liturgique. Sagement préparé et conduit, béni par le Saint-Père, ce Congrès marqua le point de départ d'un apostolat fécond que la *Vida cristiana* (2) entretient et développe en Catalogne. Le nom de cette discrète Revue dit à lui seul le programme qu'elle

(1) Badia di Finalpia (Genova — Gênes). Paraît tous les deux mois. 6,05 l. — Les Bénédictins la dirigent et en sont les principaux, mais non les seuls collaborateurs.

(2) Subirana, Barcelone. Paraît aux temps liturgiques. 8 pesetas.

remplit. Si elle explique les textes liturgiques — elle parle catalan —, si elle retrace à propos la physionomie des époques du cycle, si elle expose (et ici nous devons nommer D. Suñol) les règles de ce chant dans les graves modulations duquel s'abandonne l'âme de l'Église, c'est toujours pour faire aimer la liturgie et pour amener les fidèles à en vivre.

On nous permettra également d'écouter les « Ecos liturgicos » de la *Vida sobrenatural*, sœur à plus d'un titre, et si digne déjà de la *Vie spirituelle*, et dont peut être fière la noble Espagne.

En Hollande, où la vie liturgique, ce semble, n'est pas un vain mot, les œuvres sont nombreuses. Parmi les Revues il faut citer *Tijdschrift voor Liturgie*, qui vient de l'abbaye d'Afflighem.

Enfin, si l'Allemagne ne possède pas de périodique de quelque importance, une collection, *Ecclesia orans*, entreprise sous la direction du R^me^ Abbé de Maria-Laach, obtient et mérite du succès.

A titre d'exemple en voici deux volumes (1) :

Celui-ci, sur les influences vitales de la liturgie dans le monde. La question est bien posée, et l'étude, théologique en somme, menée simplement mais d'une manière assez vivante. Où la vie catholique veut-elle aboutir ? A la plus intime union avec Dieu. Or c'est là ce qu'exprime, ce qu'opère la liturgie en nous mettant par l'Église en contact avec celui qui est notre Pontife souverain. Puis, les effets de la vie liturgique : une déification de l'homme et même de la société.

Le petit traité de D. Casel montre l'utilité et le fruit, même pour la vie spirituelle, de l'étude historique de la liturgie. L'auteur établit brièvement la genèse de l' « Eucharistia » et nous fait voir dans le vénérable canon romain le type de la prière chrétienne. Il eût dû insister davantage sur l'idée foncière de l'action de grâces. D'ailleurs sa brochure est bonne, quoique manquant un peu d'élan, comme la précédente.

Après avoir constaté, dans une chronique sommaire et forcément incomplète, que partout l'apostolat liturgique cherche à imprégner nos rapports avec le Seigneur de cet esprit de sin-

(1) Herder, Fribourg-en-B. — D. Hammenstede, *Die Liturgie als Erlebnis*. M. 5,50. — D. Casel, *Das Gedæchtnis des Herrn in der altchristliche Liturgie*. M. 3,80.

cérité et de « filiété » que seule son Église peut donner, arrêtons nos regards sur un livre beau et consolant qui servira de conclusion. C'est l'histoire (1) émouvante, simple, loyale, d'une âme que le mal rebute, que le beau humain ne peut satisfaire et qui, au milieu des angoisses du doute, appelle inlassablement la vérité. Doucement Dieu l'achemine, et peu à peu, dans la sereine et apaisante liturgie, elle trouve la divinité de la doctrine. Le journal s'achève sur l'admirable récit d'une conversion que la liturgie a sollicitée, qu'elle fera fructifier. Et lorsqu'on ferme ce livre, on se surprend à demander à la liturgie aimée, qui connaît si bien les mœurs divines, de nous faire contempler les mystères, d'un œil simple, paisible et tout lumineux de foi.

fr. J. de Vathaire, O. S. B.

*
* *

A propos de la perception immédiate de Dieu.

Au R. P. Bernadot, O. P., Directeur de La Vie Spirituelle.

Mon Révérend Père,

Etant abonné à votre excellente Revue, j'ai aussitôt remarqué, dans le n° de mars, l'article où M. le Ch. Saudreau s'obstine à combattre la distinction fondamentale entre les contemplations acquise et infuse, et dont la Rédaction de la Revue a sagement refusé d'endosser la responsabilité, par la déclaration officielle qui l'accompagne.

Au cours de cet article, l'auteur a glissé une note où je suis pris à partie. Il y dit que la théorie « plus qu'étrange » de la perception immédiate de Dieu (perception intermédiaire entre la vision béatifique et la connaissance de la foi) à été « inventée » par le P. Poulain et qu'il a eu le « très grand étonnement » et le regret de voir Mgr Farges embrasser une opinion « inacceptable » qui n'est « pas viable » (p. 464).

Connaissant le tempérament de l'auteur, j'ai d'abord souri de cette boutade, et, loin de m'en émouvoir, je m'étais promis

(1) *Journal d'un converti*, par Pierre van den Meer de Walcheren; traduit du hollandais par l'auteur. 2e édit., Téqui. 300 p., 5 fr.

de n'y répondre, *pour le moment*, que par le silence. — « Vous « avez grand tort, m'écrit un de vos plus éminents lecteurs. « C'est la hardiesse même de certaines affirmations par trop « simplistes qui désoriente le plus certains lecteurs. Protestez « vous-même contre cette fausse accusation d'*invention*, ou je « le fais moi-même à votre place ! »

Inutile de me faire remplacer dans une tâche si aisée. Je n'ai que l'embarras du choix dans ma réplique. *Pour aujourd'hui*, je me bornerai à un argument d'autorité, qui sera plus à la portée de mon adversaire que les arguments métaphysiques, et je choisis cette autorité parmi celles qu'il se plaît lui-même à invoquer.

Il s'agit du célèbre P. Arintero, O. P., qui, à l'Université de Salamanque, enseigne expressément les *deux thèses* thomistes suivantes, qui sont aussi les miennes. Je les tire de ses *Cuestiones mysticas*, édition de 1920, p. 58 et 62, et je les traduis littéralement, à l'intention de ceux de vos lecteurs moins familiarisés avec la langue espagnole.

1re THÈSE : « Selon saint Thomas et la généralité des Théolo- « giens et des Contemplatifs, ces dons (de Sagesse et d'Intelli- « gence) nous permettent de percevoir en quelque façon le « Divin, déchirant un petit peu le voile du Mystère et nous « donnant ainsi une connaissance *intermédiaire* entre celle de « la foi et la faciale ou béatifique. Or celle-là (l'intermédiaire) « pas plus que celle-ci (la faciale) n'ont absolument rien de « commun avec l'Ontologisme (1). »

Notez cette dernière phrase comme réponse à une insinuation assez perfide. Seule, la vision *naturelle* de Dieu est de l'Ontologisme; nullement la vision *surnaturelle*, avec ou sans espèce impresse infuse, également admise par saint Thomas lui-même.

2e THÈSE : « D'après ces témoignages et beaucoup d'autres, « la vision susdite *intermédiaire* ne comprend pas d'ordinaire, « mais peut comprendre cependant, *per modum transeuntis*, la

(1) « Segun santo Tomas y la generalidad de los teologos y contemplativos, estos dones (Sagesse et Intelligence) nos permiten percibir de algun modo lo Divino, rasgando un poquito el velo del mysterio y dandonos asi un conocimiento *intermedio* entre el de la fe y el facial o beatifico y que, a semejanza de este ultimo, nada absolutamente tiene que ver con el Ontologismo » (p. 58).

« vision faciale elle-même, ne différant de celle des bienheu-
« reux qu'en intensité et en durée (1). »

A l'appui, le P. Arintero cite en note, au hasard, saint Thomas, le Bienheureux Albert le Grand, saint Augustin, saint Basile, saint Ambroise, saint Bonaventure, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Alvarez de Paz, Schram, Philippe de la Sainte-Trinité, Louis de Blois, le vénérable Barthélemy des Martyrs, Antoine du Saint-Esprit, Suarez, Vallagonera, le Cardinal Bona, Benoît XIV, Denis le Chartreux, le P. Nouet, Ribet, etc., etc. Nous voilà donc en bonne compagnie, et cependant l'auteur a omis les plus beaux textes de saint Thomas, de Pierre Lombard, d'Origène, etc., que je me réserve de faire connaître *ailleurs*. C'est, comme on le voit, la tradition tout entière.

Lorsque M. Saudreau aura compris le sens de ces deux thèses, il est clair qu'il n'osera pas décerner au P. Arintero un prix d'invention *ex-æquo* avec le P. Poulain, ni le plaindre charitablement de s'être laissé entraîner, comme moi, dans une opinion« plus qu'étrange », « inacceptable » et qui n'est « pas viable ».

Il devra donc avouer sa méprise, reconnaître que son accusation d'*invention* n'a pas l'ombre d'un fondement- Il s'agit ici d'un problème de métaphysique bien vieux, beaucoup plus complexe et plus profond qu'il ne pensait, et qu'il est impossible de résoudre par des arguments simplistes,, comme la prétendue incompatibilité de toute connaissance intermédiaire avec l'état de voyageur.

Je conclus : M. Saudreau n'a nullement prouvé l'*impossibilité* d'une perception immédiate de Dieu, mais intermédiaire entre la vision béatifique et la connaissance de la foi, et tant qu'il n'aura pas démontré péremptoirement cette impossibilité, — ce qu'il ne fera jamais, — les règles les plus élémentaires, de la logique comme de la critique historique lui interdisent de rejeter *a priori* les innombrables témoignages des Saints Mystiques affirmant le contraire comme un fait réel, ou de leur faire violence en les traitant d'allégories et de métaphores.

(1) « Segun estos y otros muchos testimonios, no solo cabe la referida *visio intermedia*, sino que a veces, *per modum transeuntis*, puede caber la misma *facial*, no diffiriendo de la que tienen los *comprensores* sino en la intensidad y duracion » (*Ibid.*, p. 62).

Parfois, il est vrai, les Contemplatifs ne témoignent que des *effets* merveilleux où se reconnaît aisément l'action divine en leurs âmes; mais parfois aussi ils témoignent de la *cause* qui produit ces effets : ils ont la certitude ineffable de saisir ou de percevoir le divin Agent en lui-même ou dans son action. Or ces deux points de vue, bien loin de s'opposer et de s'exclure comme contradictoires, s'unissent au contraire et se complètent fort bien.

Vouloir, de parti pris, n'accepter que la moitié de leur témoignage, serait le mutiler, et défigurer la Mystique.

Sans alléguer mon droit de réponse, je ne fais appel, mon Révérend Père, qu'à votre courtoisie bien connue et à votre amour de la vérité, pour donner asile à ces quelques lignes, que je me suis efforcé de rendre aussi brèves que possible, dans votre plus prochain numéro.

Mille remerciments et religieux respects en N.-S.

A. FARGES,
Prélat de Sa Sainteté.

***

Nous avons tenu à publier cette lettre par respect pour son vénérable auteur. Toutefois nous demandons respectueusement à Mgr Farges la permission d'ajouter quelques mots, afin d'éviter, si possible, de futures polémiques pour lesquelles notre revue n'éprouve aucun goût.

Qu'on nous permette d'abord de faire remarquer que M. le Ch. Saudreau, dans la simple note (1) à laquelle répond cette lettre, ne parlait nullement de la vision béatifique transitoire, *per modum transeuntis*, qui, selon l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas, fut accordée ici-bas à saint Paul. Il parlait, pour la rejeter, d'une *perception immédiate de Dieu*, qui, selon le P. Poulain et Mgr Farges, serait *essentielle à l'état mystique* ou tout au moins à la contemplation mystique *et constituerait sa différence spécifique avec l'ascétique* (2). Il ajoutait que les textes de saint Thomas sur lesquels prétend s'appuyer cette théorie sont mal interprétés.

Or, le P. Arintero, dont la doctrine coïncide à peu près avec

(1) *Vie spirituelle*, mars 1921, p. 464, note 1.
(2) Cf. MGR FARGES, *Les Phénomènes mystiques*, p. 108.

celle de M. le Ch. Saudreau, en tout cas s'en rapproche certainement beaucoup plus que de la doctrine de Mgr Farges, montre très nettement que la perception immédiate de Dieu n'est pas essentielle à l'état mystique ni à la contemplation infuse, qu'elle ne constitue pas sa différence spécifique avec l'ascétique et qu'elle n'existe pas dans les grandes anxiétés de la nuit obscure, qui est pourtant un état mystique et qui comporte la contemplation infuse (1).

De plus, tout en admettant que, dans des états mystiques très élevés, l'âme perçoit *en quelque sorte* Dieu, il fait bien des réserves sur la perception *immédiate* admise par le P. Poulain et de nouveau par Mgr Farges ; il la trouve même suspecte d'ontologisme (2).

De fait, aucune vision inférieure à la vision béatifique ne peut nous faire connaître Dieu *tel qu'il est en lui-même, sicuti est.* Saint Thomas est formel sur ce point, I^a, q. 12, a. 2 : aucune espèce ou idée créée ne peut nous faire voir tel qu'il est en soi l'Être infini, comme le rappelait justement M. le Ch. Saudreau. Et il est impossible de voir tel qu'il est en soi *un attribut divin sans un autre,* comme le prouve nettement saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 173, a. 1 : le prophète ne voit pas l'essence divine.

Mgr Farges paraît oublier cet enseignement du Docteur angélique, dans son ouvrage *Les Phénomènes mystiques*, p. 98, lorsqu'il dit que, ici-bas, la connaissance mystique fait connaître Dieu *tel qu'il est.* L'expression *siculi est* a un sens formel en théologie, qui ne se vérifie que dans la vision béatifique. En citant à la même page (note 2) un texte de saint Thomas où il est question de la *lumière de gloire*, Mgr Farges a cru par mégarde qu'il s'agissait d'une *espèce impresse* donnant une connaissance inférieure à la vision béatifique. C'est tout différent.

En outre, la perception immédiate de Dieu, qui selon Mgr Farges est essentielle à l'état mystique, n'est autre, selon lui, que celle que possèdent naturellement les anges (1) ; il devrait ajouter : et que conservent les démons. Or, selon saint Thomas, cette connaissance naturelle que l'ange a de Dieu et que conserve le démon, n'est pas à proprement parler *immédiate.* Saint Thomas, I^a, q. 56, a. 3, ne dit point qu'elle exclut l'*espèce expresse* (ou *verbum mentis*), mais qu'elle ne se fait pas par *le*

(1) Arintero, *Cuestiones misticas,* 2e éd., 1920, p. 64.
(2) *Ibid.*, p. 63.

miroir des créatures extérieures à l'ange. Ce qui encore est tout différent. « L'ange, dit saint Thomas, connaît naturellement Dieu, en tant que lui-même (par sa nature angélique) il est une similitude de Dieu. Mais il ne voit pas l'essence divine, car aucune similitude créée n'est suffisante pour la représenter. Aussi cette connaissance angélique se rapproche plus de la connaissance spéculaire, car la nature même de l'ange est comme un miroir représentant la similitude ou l'image de Dieu. »

Enfin, nous ne saurions admettre avec Mgr Farges (op. cit., p. 108) que les *espèces impresses infuses* soient nécessaires ou essentielles à la contemplation mystique. Telle n'est pas la doctrine de saint Thomas. Elles peuvent se trouver dans des états mystiques supérieurs et être même requises pour *certaines révélations*, comme le dit le saint Docteur cité par Mgr Farges (op. cit., p. 96). Mais il importe de bien distinguer la *contemplation mystique* des *révélations prophétiques* : la première appartient à l'ordre de *la grâce sanctifiante* (grâce des vertus et des dons); les secondes, à l'ordre des *grâces gratis datae* : domaines tout à fait distincts. Cf. Iª IIªᵉ, q. 111, a. 1, 4 et 5.

La contemplation mystique est *essentiellement surnaturelle* (quoad substantiam et quoad modum) et par là infiniment supérieure à la connaissance *naturelle* des anges et des démons, sans pourtant exiger des espèces infuses; c'est une lumière infuse spéciale qui fait sa surnaturalité essentielle. Il ne faut pas confondre le formel et le matériel dans la connaissance. Saint Thomas les distingue toujours, particulièrement à propos de la prophétie, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 2. Oublier, en le lisant, cette distinction qu'il a toujours présente à l'esprit, serait le lire bien matériellement et mal l'interpréter. Il parle formellement ; c'est ce qui fait sa maîtrise et sa clarté.

N. de la R.

Un livre à méditer

A. Lemonnyer : **A l'exemple de notre Père**, traduction et commentaire du *De divinis moribus* attribué à saint Thomas d'Aquin. — In-18, 132 pp., Paris, Desclée, 3 fr.

Les mœurs de Dieu, ce sont ses perfections, mais non plus étudiées d'un point de vue métaphysique. Ici, le point de vue est psychologique, un peu comme dans la sainte Écriture.

On décrit les sentiments et les dispositions de Dieu, sa conduite. De cette façon, Dieu apparaît plus proche de nous, pauvres humains. A nos yeux il prend davantage la figure d'une personne véritable, réelle et vivante. Lorsqu'on a lu l'un ou l'autre des chapitres qui nous révèlent les traits de sa physionomie, « c'est comme si, au détour du chemin, nous nous trouvions soudain en sa présence. Souvent, Père, nous avions entendu parler de vous. Nous vous connaissions déjà, mais comme par ouï-dire; et nous vous aimions, mais comme une personne lointaine et distante. Vous voici, vous-même, cette fois, devant nous, si proche et si réel. Nos yeux ravis ne peuvent se détacher de vous, Père. Et comme il arriva jadis aux disciples d'Emmaüs, lorsqu'ils rencontrèrent votre Fils ressuscité, tandis que nous cheminons en votre compagnie, notre cœur est tout brûlant au-dedans de nous » (p. VIII.) Rarement livre de méditation a su conduire ainsi notre âme à ce simple regard d'amour sur Dieu où elle doit finalement se reposer, dans son oraison.

Et les résolutions fécondes naissent d'elles-mêmes. Comme vous êtes, Père!... Et comme je suis, hélas!... C'est pourtant le devoir d'un fils d'imiter son père. Et notre grand frère, Jésus, l'a dit : « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait ». Tel est le sentiment qui prendra tour à tour des nuances diverses selon qu'il s'agira de la patience de Dieu, de sa justice, de sa miséricorde, de sa providence, etc.

Pour adapter aux âmes d'aujourd'hui ces pages anciennes, pour mettre en valeur ce trésor d'humble apparence, et surtout pour empêcher que des lecteurs non prévenus n'affadissent cette spiritualité thomiste en la ramenant à des pensées courantes qui ne la valent pas, le R. P. Lemonnyer a commenté chapitre par chapitre ce petit traité. Le commentaire est vraiment dans le ton du texte. Il prolonge saint Thomas en même temps qu'il nous le fait goûter. Par des passages de la sainte Écriture heureusement choisis, par des explications doctrinales plus amples, il précise les traits captivants de la divine physionomie et augmente singulièrement leur pouvoird'agir sur nos dispositions afin de les conformer à celles de notre Père.

D. Joret.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 22. JUILLET 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES ÉTAPES DE LA VIE INTÉRIEURE

AVANT-PROPOS

Nous entendons ici par Vie Intérieure, sans prétendre la définir, tout le développement progressif de la justification et de la sanctification de l'homme, et spécialement *les effets produits en lui par sa sanctification et son union avec Dieu*, qui forment l'essence de sa vie intérieure ou surnaturelle.

Prise dans son sens le plus large, la vie intérieure comprend deux éléments, présente deux aspects, l'un négatif, l'autre positif, et c'est ce dernier qui la constitue et la définit véritablement. L'élément négatif n'est qu'une *condition indispensable* ou, si l'on veut, l'élément essentiel de la part de l'homme pour atteindre le positif.

Voilà ce qu'il ne faut jamais perdre de vue pour éviter erreurs et confusions en cette matière. Aussi quand nous disons que la sainteté se résume dans *la négation de soi*, dans la *mort totale à soi-même*, ceci s'entend de la part de l'homme. Nous voulons dire que c'est à cela que se réduit toute l'action de l'homme, toute la part de travail qui lui revient dans cette œuvre : et même cela, il doit le faire non en se proposant de se détruire ou de s'anéantir, sans

autre fin ultérieure, prétention absurde et blasphématoire ; mais dans le dessein d'atteindre *sa véritable et unique perfection, à savoir son union avec Dieu*. En un mot, toute la sainteté consiste, de notre part, à mourir à nous-mêmes pour que Dieu vive en nous. Or c'est précisément *cette vie de Dieu en nous qui constitue la vie intérieure*.

Si nous insistons tant sur ces idées, au risque même de paraître lourd et ennuyeux, c'est que nous estimons de la plus haute importance d'avoir en ces matières des idées nettes et fermes. Ainsi la variété des expressions et des formules que nous trouverons, tant ici que dans les auteurs mystiques, ne choquera pas notre esprit et nous saurons leur donner leur véritable valeur. De plus, le sujet que nous traitons est des plus difficiles à rendre concret et à définir : il s'agit en effet de Dieu et de ses œuvres, dont nul langage humain ne saurait exprimer la grandeur. Aussi les auteurs les plus éclairés et les mystiques les plus sublimes ont-ils gémi de l'impuissance de leurs efforts pour se faire comprendre en ces matières. Ils ont jugé absolument impossible de se faire entendre au-delà des limites de l'esprit que Dieu donne à chacun. A plus forte raison sentons-nous nous-même cette impuissance, car ici il ne s'agit pas de science ni de raisonnement naturel, mais de sagesse, c'est-à-dire de la connaissance par le goût.

C'est donc en vain que celui qui n'a pas le goût des choses divines, qui « surpassent tout sentiment et toute intelligence », s'efforcera de comprendre par ses seules lumières naturelles : le ciel est moins éloigné de la terre et l'orient de l'occident que les choses de Dieu ne le sont des choses humaines.

Mais, par contre, ceux qui possèdent cette connaissance savoureuse, ce goût des choses divines, se rendront compte avec une merveilleuse facilité de ce qui est et de ce qui n'est pas de Dieu : par une espèce d'instinct ou d'odorat surnaturel, si on peut l'appeler ainsi, ils devineront où est l'esprit de Dieu, car, selon la parole du divin Sauveur, « mes brebis connaissent ma voix. »

Pour mieux comprendre ceci, rappelons ce que tout le monde entend, par exemple, par goût artistique ou littéraire; c'est, pour ainsi dire, une faculté, un sens par lequel nous jugeons des choses ou des objets, sans nous en tenir précisément au jugement de la raison, mais à un certain sentiment qui fait qu'une chose nous attire ou nous repousse. Ce n'est pas que le goût soit contraire à la raison, mais l'élément rationnel le pénètre et s'y cache de telle sorte que nous ne le percevons pas directement. D'ailleurs il est évident que le goût est basé sur la concordance ou la discordance des objets avec notre esprit. Ce qui importe donc pour que les jugements fondés sur le goût soient bons, vrais et justes, c'est que notre esprit artistique, littéraire ou religieux soit en lui-même bon, juste et vrai.

Nous faisons ces réflexions, pas très précises peut-être, uniquement pour faire entrevoir qu'il existe en nous comme une faculté supérieure à la raison pour juger les choses et qui s'appelle l'esprit. Connaissant donc l'esprit d'une personne, selon qu'il sera bon ou mauvais, droit ou faussé, religieux ou mondain, divin ou humain, nous pourrons déjà deviner la nature de ses goûts et sa manière d'apprécier les choses. Comme disent les philosophes : « L'opération suit l'être. »

Ce n'est pas sans une certaine répugnance que nous descendons sur ce terrain purement naturel : nous avons toujours peur d'égarer les esprits en leur laissant croire qu'on peut juger des choses divines comme des choses humaines, ou que les premières ont avec celles-ci des points de comparaison ou de ressemblance. Car il n'en est pas ainsi. Pour juger des choses divines la première condition nécessaire est d'écarter le jugement propre, de s'humilier et d'adorer en esprit de foi et d'amour. Le sens et le goût du divin s'élèvent tellement au-dessus du sens et du goût humains que ceux-ci par rapport aux premiers restent totalement dans le vide et l'obscurité.

J'entrai sans savoir où j'allais
Et je restai dans mon ignorance
Elevé au-dessus de toute science,

dit saint Jean de la Croix.

Aussi s'il ne fallait pas tenir compte des besoins des âmes pieuses, il vaudrait mieux se taire, taire à jamais ce que l'homme ne peut exprimer. Mais puisque Dieu est si bon que, sortant de l'impénétrable mystère où il vit, il s'est révélé au monde par amour pour les âmes, il ne faut pas s'étonner si chacune d'elles, dans la mesure donnée par Dieu, s'efforce d'exalter de son mieux ses ineffables grandeurs.

Nous espérons que, devant traiter une matière si délicate et qui exige nécessairement une ampleur et une liberté de langage en quelque sorte illimitées, on nous jugera moins sur la forme que sur la saveur et le goût du fond.

CHAPITRE I

Vie intérieure active et passive

Commençons par étudier la vie intérieure. Ce qui s'offre à nous tout d'abord, c'est d'en considérer les deux grands aspects fondamentaux, le négatif et le positif, et les deux états fondamentaux qui s'y rapportent, actif et passif; ou bien encore, pour être plus clair, nous allons décrire la vie intérieure *active et passive*.

La vie intérieure *active* est ainsi qualifiée en raison de la prépondérance qu'y exerce notre propre activité, aidée de la grâce divine, dans l'œuvre de notre sanctification. La vie intérieure *passive* au contraire est celle où l'action de Dieu, à laquelle nous acquiesçons passivement, prédomine avec un empire en apparence absolu. Mais ces deux éléments ne sont pas à tel point séparés qu'ils n'aillent toujours plus ou moins mêlés l'un à l'autre : aussi empruntons-nous chacune de ces qualifications à la *prépondérance*, ou pour mieux dire, à la part fondamentale de l'un de ces éléments et distinctive de chaque état ; et nous ne perdons jamais de vue que cette prépondérance sera plus ou moins sensible selon que sera plus ou moins défini l'état de l'âme elle-même.

Pour mieux comprendre tout ceci, nous devons rappeler que la vie spirituelle tend toujours à se simplifier et qu'elle ne deviendra totalement spirituelle que quand elle arrivera à cette simplicité, à cette unité absolues qui sont le propre de la nature même de l'être spirituel, c'est-à-dire au maxi-

mum d'unité et de simplicité qui se peut concevoir. En sorte que le terme de toute vie spirituelle et surnaturelle est l'unité et la simplicité dans l'être, et le repos, l'acte pur dans l'action, autant qu'il peut exister dans la nature de notre être spirituel; acte pur qui renferme en lui virtuellement et éminemment toute l'activité de la multiplicité et de la variété des actes qui l'ont précédé.

D'après ceci l'on voit combien sont innombrables au début de la vie spirituelle les actes qu'il faut poser. Toutes nos puissances sont en plein fonctionnement; chacune exerce les actes qui lui sont propres; le corps avec ses sens, l'âme avec ses puissances, toutes les énergies de notre être poussées et fortifiées par la grâce, exécutent ce travail merveilleux de l'unification de notre vie intérieure. Cette unification augmente graduellement d'intensité à mesure que se perfectionne le dépouillement de la partie matérielle et sensible de nos actes, cause de leur diversité, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que la partie purement spirituelle, âme de tous ces actes. Aussi à mesure que s'effectue ce dépouillement ou purification de l'élément matériel et sensible, l'âme devient en apparence de plus en plus passive : c'est parce que la multiplicité des actes va toujours en diminuant ou qu'ils sont moins perceptibles à l'âme qui les exécute. Mais en réalité elle devient *plus active*, parce qu'elle devient activité pure, pur esprit, et donc, puisqu'il s'agit de l'ordre surnaturel, pure vie divine. Car il ne faut pas oublier que cet esprit qui se développe en nous dans la vie de la grâce, n'est pas notre esprit propre : c'est l'esprit de Dieu.

L'âme, en un mot, dans la vie spirituelle, devient de plus en plus passive à mesure qu'elle avance : c'est qu'elle meurt de plus en plus à l'esprit propre qui est tout mouvement, pour vivre toujours plus dans l'esprit de Dieu, qui est tout tranquillité et repos, parce qu'il est acte pur.

Etablissons donc, une fois pour toutes, cette vérité capitale dans la vie de l'âme, à savoir que sa fin est *le repos* par la mort à soi-même.

*
* *

Mais pour arriver à cette fin, il faut que l'âme se meuve, qu'elle y tende de toutes ses forces, travaillant le plus possible à seconder l'action de la grâce pour son dépouillement et sa purification. Ce serait donc une très grave erreur et une intolérable présomption que de prétendre trouver ce repos, tant que Dieu ne l'introduira pas lui-même dans l'âme.

Elles se trompent grandement ces âmes présomptueuses et ignorantes qui se supposent des états d'esprit imaginaires et veulent agir conformément à leurs fantaisies. Pour nous, il n'existe jamais qu'un seul état : *suivre fidèlement l'action de Dieu.* C'est à lui qu'il appartient de nous mettre dans tel état qu'il lui plaira et d'observer envers notre âme la conduite qu'il voudra. Notre seul rôle, à nous, est de respecter, d'accepter, d'adorer. Tout le reste doit nous être indifférent, tout, sauf la connaissance et l'accomplissement du bon plaisir divin. Voilà pourquoi il nous est si nécessaire d'être si complètement morts à nous-mêmes.

*
* *

Nous ne voudrions même pas rappeler, pour ne pas embarrasser ni étendre démesurément notre sujet, les nombreuses illusions dont sont victimes jusqu'aux âmes qui paraissent le plus élevées et favorisées de Dieu, mais qui, ici comme partout ailleurs, payent le tribut de leur misère native. Cependant, puisque nous n'avons d'autre but que d'être utile aux âmes, nous toucherons légèrement ce point, sacrifiant ordre et méthode à ce but unique. Nous sèmerons çà et là les vérités qui nous paraissent utiles, au risque de nous répéter, puisqu'il n'y a qu'une seule et même vérité; mais cette vérité, on peut la présenter sous des formes diverses, pour arriver à l'embrasser dans sa plus grande extension et intensité possibles.

Nous disons donc qu'elles se trompent grandement les âmes qui veulent à tout prix se faire définir leur état spirituel et lisent des livres de dévotion ou des vies de Saints afin d'établir des comparaisons et de connaître ce qui se passe ou ce qui doit se passer en elles. Ce n'est pas que je les blâme de faire connaître leur état à leur directeur ni de chercher la lumière et la force nécessaires pour venir à bout des épreuves que Dieu leur fait traverser. Mais qu'elles soient bien persuadées que la plupart de leurs angoisses et anxiétés ont pour cause leur propre imperfection et leur trop grande recherche d'elles-mêmes. Ce qu'elles ont de mieux à faire, après s'être ouvertes avec simplicité et sans réserve à un directeur expérimenté, c'est de suivre ses conseils et de s'abandonner humblement à Dieu. Et ce que le directeur peut faire de mieux, étant donné les bonnes dispositions de ces âmes droites, c'est de les mener par le chemin de la foi, du détachement et de l'abandon confiant à Dieu : qu'il n'aille donc pas se creuser la tête ni perdre son temps à analyser par le menu tous les phénomènes éprouvés par ces âmes. Que d'illusions, que d'erreurs, sur ce point ! Et comme l'on se prête, souvent avec les meilleures intentions du monde, à faire le jeu de l'esprit malin et de l'amour-propre ! Dieu, heureusement, a pitié de notre aveuglement et de notre misère, et, voyant l'intention droite et le désir de réussir et de lui plaire, il ne permet pas des erreurs fatales, ou plutôt de l'erreur même il tire un bien encore plus grand pour l'âme. Mais de lui-même ce procédé produit un effet à rebours, car il expose les âmes à s'égarer, en leur donnant sur la sainteté des idées fausses, en faisant naître en elles l'estime propre, et surtout en leur laissant croire que la sainteté consiste dans des sublimités imaginaires, dans des traitements de faveur, dans des communications peut-être plus imaginaires encore.

Au contraire, le directeur doit bien pénétrer ces âmes de l'idée que Dieu n'est rien de tout cela, quand même tout cela viendrait de lui, et qu'elles n'en doivent tenir aucun compte,

si ce n'est pour s'humilier encore davantage. Et encore, cette humiliation même, il ne faut pas la leur recommander avec excès, dans la crainte de les enorgueillir ; ce serait en effet les porter à penser qu'il se passe en elles quelque chose d'extraordinaire. Or rien de plus importaut que d'avoir une sainte haine, je dirais presque, un saint mépris pour ces choses extraordinaires : on ne saurait croire quel mal elles causent, ni combien elles rendent les hommes infatués d'eux-mêmes et totalement vides de vérité.

Et n'allez pas croire que c'est la mésestime des choses divines qui nous fait parler ainsi, c'est plutôt une grande peine de voir prendre pour divin ce qui ne l'est pas. Certainement si, parmi les âmes tenues pour les plus extraordinaires par leurs révélations et communications avec Dieu, beaucoup revenaient au monde, elles les effaceraient toutes d'un trait de plume pour nous dire bien haut : « Non, ce n'est pas là le chemin qui mène à Dieu, si tant est que vous croyez qu'il consiste en cela. Ce chemin n'est autre que la simplicité, l'humilité, le dévouement et l'abandon absolu à Dieu, et le dépouillement de soi-même. L'homme n'est entre les mains de Dieu qu'un instrument destiné à être heureux en n'honorant et ne glorifiant que Lui seul. S'il plaît à Dieu de se communiquer à l'homme de telle ou telle manière, il en est le maître, et l'homme doit s'y prêter comme un simple instrument de sa gloire et de son bon plaisir; mais il doit rester aussi dépouillé de tout que si la communication était faite à un autre et accepter de la même manière la chose la plus basse comme la plus élevée, si tel est le bon plaisir de Dieu ; car c'est de la volonté divine seule que les choses tirent leur valeur. »

O divine simplicité d'esprit, tu es le signe qui nous fait connaître où se trouve l'esprit de Dieu !

∴

Malgré tout ce que nous venons de dire, on ne saurait douter que Dieu ne se serve des imperfections mêmes de

l'âme pour la purifier ; ce sont, comme nous l'avons déjà dit, ces angoisses, ces agonies provenant de l'imperfection même, c'est-à-dire de l'impureté spirituelle de l'âme, qui contribuent grandement à la purifier, en l'élevant par degrés jusqu'au total dépouillement et nudité d'esprit.

Or tel est précisément le rôle si important que jouent dans la vie spirituelle les épreuves, les angoisses, les souffrances de tout genre : c'est de nous déprendre de nous-mêmes ou, pour mieux dire, de nous disposer par le détachement actif et la mort active à cette souveraine abnégation de nous-mêmes, à cette mort mystique qui est le coup suprême, *le coup de grâce*, pour ainsi dire, donné directement par la main de Dieu à notre vie propre. Ce coup nous dépouille de tout d'une manière absolument incompréhensible et nous met immédiatement en état de recevoir l'Esprit divin sans entraves ni barrières au plus intime de notre être. De fait, il se communique à nous immédiatement, sans intermédiaire aucun, s'unissant à notre âme d'une union telle qu'elle n'a d'autre expression que sa réalité même.

Ainsi donc tout le travail négatif de la vie spirituelle est ordonné à la mort mystique dans les âmes destinées à atteindre en ce monde l'union avec Dieu, car cette mort est la disposition essentielle et fondamentale pour cette union : *non videbit me homo et vivet* : « L'homme ne me verra pas tant qu'il vivra. »

C'est pour cela aussi que le divin Sauveur a mis à la base de toute la vie intérieure la négation de soi-même quand il a dit : « *Que celui qui veut venir après moi se renonce lui-même.* » Et pour donner plus de force encore au sens de ces paroles, il ajoutait : « *Celui qui aime son âme la perdra, et celui qui la hait la trouvera.* » En sorte que dans la vie intérieure tout l'effort, tout le travail de l'âme doit être dirigé contre toutes les choses qu'elle désire et recherche par elles-mêmes et pour elles-mêmes indépendamment du bon plaisir divin. Mais elle n'atteindra pas sa perfection tant qu'elle n'arrivera pas à remplacer

en elle, par la mort intérieure, sa propre volonté par la volonté de Dieu.

*
* *

Cette mort intérieure, comme d'ailleurs tout acte où concourent l'action de Dieu et de la créature, se réalise également de deux manières, activement et passivement. On appelle travail actif celui que Dieu accomplit au moyen de l'âme elle-même informée par la grâce, et travail passif celui que Dieu exécute directement dans l'âme sans intermédiaire d'aucune sorte.

Pour comprendre ceci, nous devons faire remarquer que l'âme, étant un être spirituel, peut se réfléchir sur elle-même, en se prenant comme objet de ses facultés et de ses puissances ; et ainsi la grâce en l'informant, en mouvant ses facultés et ses puissances, la convertit en instrument de sa propre sanctification. Mais, dans ce cas, c'est elle qui agit, fortifiée et vivifiée par la grâce : aussi ce travail ou cet état de l'âme s'appelle-t-il actif.

Mais quand Dieu agit directement sur la substance de l'âme sans recourir à un intermédiaire, sans se servir de l'âme même ni de ses énergies ; quand il agit en elle sans sa coopération ni son concours actif, mais uniquement avec son concours appelé passif, parce que, subissant ou recevant ce que Dieu opère en elle, elle ne concourt pas à l'action de Dieu par sa propre activité, mais par sa passivité, c'est ce travail qui s'appelle passif ou état passif de l'âme.

Empruntons, pour plus de clarté, la comparaison classique entre l'âme et la statue à qui l'artiste veut donner sa plus grande perfection. On peut marquer dans ce travail trois étapes successives : il faut d'abord arracher le bloc de la carrière ; puis le dégrossir jusqu'à lui donner la proportion adéquate à l'image que l'on veut représenter ; vient enfin le travail délicat de l'artiste qui cisèle et polit la pierre jusqu'à ce qu'elle reproduise très exactement le

type de beauté qu'il avait conçu dans son esprit. De toutes ces opérations, celle qui appartient uniquement, exclusivement à l'artiste, c'est la dernière : il n'exécute toutes les autres que par une main étrangère.

Or l'âme élue est l'image délicate et splendide que Dieu veut travailler. Par le baptême ou la pénitence il l'arrache de la grande carrière de l'humanité et la met à même d'être travaillée. Cette opération ne fait pas partie du sujet que nous traitons ici. Puis il prend en main le marteau de la mortification et de la négation de soi-même pour que l'âme détache et rejette d'elle-même tout ce qui la déforme et la rend inapte à la perfection dernière, jusqu'à ce qu'enfin il la prend, Lui-même, dans ses mains et sculpte en elle la forme divine qu'il avait conçue.

C'est ainsi que, l'être de la grâce une fois reçu dans l'âme, il ne reste plus en elle que l'état actif et passif.

A l'état actif correspondent tous les procédés compris communément sous le nom de voie purgative, et même, en partie, ceux de la voie illuminative.

C'est dans cette voie que les âmes s'exercent principalement à extirper les péchés, les mauvaises habitudes contractées, les vices et les passions de la nature corrompue, et mettent toute leur ardeur à acquérir les vertus par tous les moyens que prescrivent les maîtres de la vie spirituelle. C'est là qu'elles s'exercent aux pratiques de pénitence et de mortification de tout genre : présence de Dieu, oraison vocale et mentale, lecture spirituelle, examen général et particulier, exercices pieux, fréquentation des sacrements et tous les autres moyens indiqués comme indispensables pour atteindre la perfection.

Tous ces moyens, en même temps qu'ils fortifient l'âme et développent sa vie intérieure, ont pour but principal de la disposer à recevoir l'action de Dieu, qui vient à son aide par d'autres moyens très efficaces pour sa purification. Ces moyens ou purifications sont compris, d'après la classification et qualification du plus autorisé des mystiques, saint Jean de la Croix, sous le nom de purgation du sens

et purgation de l'esprit, ou *nuit du sens* et *nuit de l'esprit*, selon qu'ils affectent principalement la partie sensible ou spirituelle de l'homme.

Dans ces nuits les âmes souffrent des douleurs terribles dont seul celui qui les a ressenties pourra comprendre la mesure. Ces douleurs sont causées par le déluge effrayant de peines et de maux qui fondent sur l'âme sans qu'elle trouve de refuge où s'abriter : maladies du corps, angoisses de l'esprit, contrariétés et persécutions venant des hommes ou des accidents de la vie, révolte des passions, lutte horrible contre les puissances des ténèbres, rejet et abandon de la part de Dieu et des saints, sécheresse et misère spirituelles avec des craintes, des terreurs continuelles de damnation et de mort éternelle. Telles sont, et d'autres encore, les peines indicibles que souffrent les âmes, parfois durant de longues années, où elles languissent et agonisent d'une agonie très amère sans pouvoir mourir. Mourir, elles le voudraient, mais elles n'osent le souhaiter de peur de se damner ; elles cherchent un remède à leurs maux et ne le trouvent point ; le souvenir plein d'amertume du passé, l'insondable misère du présent et l'horreur de l'avenir les poursuivent pour les faire frapper sans relâche à la porte du ciel : hélas ! c'est en vain. Le ciel est pour elles plus dur que l'airain et l'acier : pas une porte, pas une fissure pour faire arriver jusqu'aux oreilles de Dieu leurs lamentations déchirantes. Au contraire Dieu poursuit implacablement leur châtiment comme si c'étaient des réprouvés, des damnés vivants pour qui la miséricorde même se change en justice. Cette justice, ils l'ont toujours devant les yeux, toujours clouée en plein cœur, comme si quelque épouvantable malédiction pesait sur ces infortunés.

Leurs larmes mêmes et leurs supplications se changent en péchés qui irritent le ciel, et à leurs oreilles retentissent ces terribles paroles de l'Écriture sur l'impie Antiochus : « Cet impie priait le Seigneur, dont il ne devait pas obtenir miséricorde ». Cet impie, c'est lui, impie et scélérat,

chargé de tous les crimes, de toutes les iniquités, dont la prière irrite le Seigneur au lieu de l'apaiser, comme si elle venait d'un cœur obstiné dans le mal : s'il prie, c'est poussé seulement par le désir égoïste de son bien-être, par le souci de sortir de cet abîme de maux qui le terrifie et l'épouvante, ce n'est pas sous l'impulsion du repentir et de la pénitence. Elle ne trouve pas de consolation pour elle, parce qu'elle est elle-même son propre bourreau. Ses péchés, ses actions mauvaises sont les bourreaux qui la tourmentent par des supplices si raffinés qu'ils la font mourir de mille morts plus cruelles, plus impitoyables les unes que les autres.

Au milieu de ces tourments, Dieu pourtant ne l'abandonne pas ; il laisse parfois briller quelque rayon de sa lumière dans cette nuit noire. Quoiqu'elle se croie souvent sur le point de tomber dans le désespoir, Dieu soutient cette âme, dont la plus grande crainte est précisément de l'offenser. Ah ! si elle savait que ses tourments sont agréables à Dieu, ils se changeraient en incomparables délices. Mais Dieu lui cache ce secret. De là l'incertitude, qui souvent se change pour elle en assurance certaine, et d'où naissent toutes ses peines. Mais, encore une fois, Dieu y mêle quelque rayon de lumière qui sans ôter à ces âmes le poids de leur croix, ni le sentiment de leur faiblesse, leur donne la force de la porter. Et cette lumière, cette force viennent de la croix et des souffrances elles-mêmes, car, voyant que la doctrine du Sauveur et des saints leur prêche l'amour de la croix, comme elles n'aperçoivent que des croix de toutes parts, elles ne peuvent douter qu'elles ne suivent le bon chemin ; et ce sentiment, joint à la force que Dieu met dans la souffrance même, les soutient dans une voie si douloureuse.

*
* *

Mais quelles que soient leurs souffrances, quelques tourments qu'elles subissent dans les sens et dans l'esprit, elles n'arrivent cependant pas à la mort mystique, tant que

n'est pas venu l'Esprit de Dieu, ce feu consumant qui les embrase et les consume totalement. Tant qu'elles souffriront activement, c'est un signe qu'elles vivent encore et qu'il reste encore quelque chose à consumer. Ce quelque chose qui est la vie propre dans la souffrance, c'est ce que le feu divin doit embraser pour consommer en elles l'œuvre de purification, en détruisant et anéantissant toute vie propre afin que la vie divine l'absorbe.

Quand et comment Dieu consomme-t-il ce travail de purification par la mort mystique, c'est ce qu'on ne peut guère déterminer exactement, car Dieu, qui est la liberté même, n'est assujetti à d'autre règle qu'à son amour et à sa sagesse. Chez les uns Il la réalise graduellement par une progression dont le cours reste presque inaperçu du sujet lui-même. Chez d'autres il la produit presque d'un seul coup et en quelques jours, après une longue série de souffrances préparatoires. Les uns auront plus de besoin de purgation, les autres moins. Ceux-ci, il les conduira par des chemins plus unis et plus simples ; ceux-là par des voies si rudes, si raboteuses qu'elles croiront marcher sur des abîmes : mais finalement tous ceux qui arrivent à la mort mystique, aboutissent au même terme qui est l'abîme de la divinité.

Nous voici arrivé nous-même à cet abîme infini, où il n'y a ni variétés ni divisions, ni rien de concret et de limité qui puisse nous servir d'élément de distinction, puisqu'il est le tout en toutes choses et l'un en toutes. Suivant, autant que possible, le développement de cette action suprême, nous allons, pour procéder avec plus de clarté, étudier en elle trois étapes ou trois aspects principaux de la transformation de l'âme en Dieu.

La première étape sera la mort mystique et ses effets. La seconde, l'union et la transformation en Dieu.

CHAPITRE II

Mort mystique

Ces trois aspects ou étapes de la transformation en général se distinguent entre eux, non pas tant par l'œuvre en elle-même (puisque tout ici est dû à l'action directe et exclusive de Dieu), que par la diversité de ses effets en nous-mêmes.

Ce même feu divin dont nous avons parlé plus haut, en tant qu'il détruit tout notre être propre, produit la *mort mystique*; en tant qu'il nous communique ses qualités, il produit la *transformation* ; enfin, en se communiquant lui-même à nous, de manière à se substituer à toute la vie de notre être, au point de pouvoir dire que nous ne sommes plus nous, mais Dieu en nous, que notre vie, en un mot, n'est plus notre vie, mais la vie de Dieu en nous, il constitue l'*union avec Dieu*.

On pourrait peut-être exprimer et classifier autrement cette doctrine; mais il ne s'agit pas ici d'études scholastiques ou didactiques. Personne pourtant, nous semble-t-il, ne pourra contester que dans l'état passif, on n'éprouve les trois effets suivants :

1° la disparition de notre première manière d'être spirituelle, c'est-à-dire la destruction du vieil homme, ou, comme l'appelait saint Paul, de l'*homme de péché.*

2° la rénovation dans l'homme nouveau, dans le nouvel Adam, qui est le Christ ;

3° la complète transformation en Dieu.

L'âme, semblable au grain de blé, possède, cachée en elle, la vie de Dieu, et si elle ne meurt pas, elle reste seule; si elle meurt, cette vie s'éveille, pour ainsi dire, en elle, et sous l'action de cette chaleur divine, elle se développe jusqu'à devenir tout entière vie.

Qu'est-ce donc que la mort mystique et quels sont ses effets? La mort mystique, comme son nom l'indique, est une mort mystérieuse qui, dans l'ordre du surnaturel, détruit dans l'âme sa manière d'être et d'agir naturelles. Cette définition s'éclaircira peu à peu, à mesure que nous étudierons les effets de la mort mystique.

Pour en avoir quelque idée, il suffit de rappeler ce que nous avons dit sur l'état actif de l'âme. L'âme, dans cet état, reçoit la grâce selon sa manière propre et agit en conformité avec celle-ci : elle est elle-même le sujet qui reçoit et qui agit dans l'ordre surnaturel selon sa manière d'être naturelle, et ainsi elle raisonne, médite, propose, cherche, s'excite, s'anime, travaille avec les moyens surnaturels, vivifiée et raffermie par la grâce, tout comme elle le fait dans ses actes d'ordre purement naturel. Sans doute elle regarde son salut et sa sanctification comme affaires de la plus haute importance, auxquelles elle doit consacrer tous ses soins, toutes ses énergies, affaires cependant ou entreprises dont la réalisation exige d'elle toute son attention, tous ses efforts. En un mot, elle agit de la manière naturelle dont elle accomplit tous ses actes en général.

Or précisément la mort mystique détruit, dans le domaine du surnaturel, toute cette manière d'être et d'agir naturelles et renverse complètement les rôles. Tout d'abord l'âme se sent comme détruite et anéantie et, en même temps, dans une impuissance absolue à agir comme auparavant. Elle le sent de telle façon qu'il lui serait aussi impossible de faire quoi que ce soit par elle-même comme auparavant, qu'à celui qui, privé de bras, voudrait prendre les objets avec les mains. Aussi ne peut-elle plus se servir des moyens employés jusque-là pour chercher Dieu; elle ne peut plus proposer, chercher, désirer, aspirer, ni exer-

cer ses facultés et ses puissances, ni rien faire qui dépende de sa vie propre ; car précisément elle est morte à cette vie propre, et donc, toute action ou mouvement vital qui supposerait en elle une vie propre, disparaît aussi, toujours dans l'ordre du divin.

Nous verrons dans la suite comment la vie et l'action divines remplacent, dans cet état passif, la vie et l'action propres de l'âme.

Étudions-en maintenant, quoique très sommairement, les effets. Il nous semble avoir déjà dit que l'action directe de Dieu, ou disons mieux, l'union directe de Dieu avec l'âme, ou encore si l'on veut, selon le langage des mystiques, la touche substantielle, c'est-à-dire la touche immédiate de la substance de Dieu dans la substance de l'âme, a pour premier effet la mort et l'annihilation de l'âme à sa vie propre.

De fait, c'est bien ce que ressentent d'abord les âmes qui arrivent à l'union divine. Elles se sentent comme « tuées », comme ayant reçu le coup de mort en plein cœur. Il n'y a pas de poignard assez aigu pour pénétrer dans les dernières profondeurs de notre être et pour séparer jusqu'aux dernières divisions de l'âme et de l'esprit, comme le fait ce glaive divin de *l'esprit de Dieu*. Ce *feu consumant* qui s'empare des fibres les plus délicates de son être, les embrase et les consume, cause à l'âme une peine infiniment subtile et douce, où douleur et tendresse sont tellement mêlées que l'âme elle-même ne pourra jamais le comprendre, mais qui laissent cependant en elle comme un perpétuel et très doux gémissement de douloureux amour, causé par le sentiment d'une mort si étrange. C'est, en un mot, la véritable *mort d'amour* qui réunit par conséquent les qualités de ces deux sujets.

L'amour est fort comme la mort. De fait, il tue ; et c'est là son triomphe suprême. Mais il tue pour *donner la vie*, et c'est là sa couronne. Même dans l'amour naturel on peut voir, vaguement dessinées, ces propriétés de l'amour, car la nature, dans tous ses ordres, n'est qu'un reflet du

surnaturel : seul cependant *l'amour unique*, qui est Dieu, possède ces propriétés dans toute leur réalité et produit dans toute leur étendue les effets qui lui sont propres.

Ainsi donc le premier effet de cette mort véritable qu'est la mort mystique, est le dépouillement, le vide et l'aliénation de toutes choses, l'esprit n'ayant plus ni faculté ni actes pour posséder, pour avoir quoi que ce soit. Tout ce qui est sensible s'évanouit par rapport à l'esprit et demeure comme un accident sans substance. Tout n'a plus, semble-t-il, qu'une ombre d'être et d'existence, soit au-dedans, soit au-dehors de la personne. La vie même, passée, présente, future, et les actions de la vie : pensées, désirs, paroles, œuvres, tout ressemble à des ombres qui n'auraient aucune réalité. C'est ainsi que le temps lui-même n'existe plus pour l'esprit, qui semble vivre comme dans l'éternité, sans succession, sans alternative. Sans doute la partie sensible et affective pourra être impressionnée comme auparavant, elle pourra subir à sa manière des impressions, des émotions diverses, être sujette aux doutes, aux craintes, aux inquiétudes, aux tristesses ou aux joies ; mais tous ces états d'âme passent comme s'ils n'étaient pas : ce sont comme des choses sans substance qui se perdent et s'évanouissent, laissant toujours à l'âme sa même manière d'être.

*
* *

Qu'on n'aille pas croire cependant que la mort mystique détruit la nature sensible : elle ne fait pas autre chose que *la séparer de l'esprit*. Ou bien, comme l'on dit, elle sépare l'âme de l'esprit, ou bien elle sépare l'âme d'elle-même. Cela est tout un et signifie que l'âme, selon sa vertu ou opération la plus éminente, celle à savoir qui est dans l'ordre du divin, est prise totalement par Dieu, et par conséquent séparée de ses opérations d'ordre inférieur, lesquelles, dans l'ordre surnaturel, ne peuvent toucher Dieu. Ces opérations pourtant, que nous appelons *séparées*,

sont plutôt *absorbées* par le divin en ce qu'elles tiennent de l'âme ; le reste existe comme n'ayant pas de relation avec le surnaturel, car ici tout est pour l'âme.

Ce serait donc se tromper que de croire qu'une personne, après être passée par la mort mystique, ne sent pas les opérations et passions conformes à sa nature. Il serait plus vrai de dire que ces passions ne meurent jamais complètement. Ce n'est pas la nature qui meurt, c'est l'âme qui meurt à la nature. Cela veut dire que sa nature continue à vivre comme par le passé, que sa partie inférieure sensible agit et est affectée à peu près comme avant, et que son élément rationnel agit et est sujet lui-même au même fonctionnement qu'auparavant : mais tout cela est modifié d'une manière admirable par le changement nouveau opéré dans l'esprit. On conserve encore, mais sous cette influence et modifié par elle, son caractère propre : inclinations et tendances, sympathies ou répugnances, nerfs, cœur, cerveau, rien n'est changé ; on garde toujours, selon sa manière propre, angoisses et privations, craintes et espérances. Mais l'âme, au fond de tout cela, vit comme si elle ne l'éprouvait pas, puisqu'elle est morte à elle-même, morte à ces altérations. Rien n'est capable de l'affecter au tréfonds de son esprit : ni ses craintes ne la troublent, ni ses espérances ou ses peines, ses joies ou ses tristesses ne modifient son inaltérable fond intérieur.

Il n'est rien qui la satisfasse, rien non plus qui la chagrine, l'abatte ou la désole ; et malgré les luttes fréquentes qu'elle peut avoir à soutenir contre elle-même, elle reste toujours inaltérable, inaccessible à toute fluctuation, à tout changement, au point qu'elle croit déjà vivre dans l'éternité et être immuable comme Dieu.

Enfin elle reste étrangère à elle-même, comme si ces altérations affectaient un autre qu'elle. Si nous ne craignions pas d'induire en erreur, nous pourrions appeler cela un vrai dédoublement divin de la personnalité ; mais ce serait laisser croire peut-être que ce dédoublement ressemble au dédoublement naturel, dans lequel le moi phy-

siologique semble se bifurquer grâce à sa vertu réflexive, par laquelle il peut devenir agent et patient, sujet et objet. Et ainsi, dans une nature désorganisée au point de vue physique et physiologique, le moi peut jouer autant de rôles et représenter autant de personnages qu'il y a de scènes représentées dans son théâtre intérieur, ou d'états antérieurs que fait revivre la sensibilité surexcitée.

Or il n'y a rien de tout cela dans ce qui nous occupe ici ; car les dérèglements dont nous venons de parler sont naturels ; ils viennent de la nature, et l'on voit bien que tout s'y développe dans l'ordre naturel. Nous traitons de phénomènes surnaturels, qui sont tellement en dehors de ces choses et tellement étrangers à tout ce qui est naturel qu'il est même impossible de le dire : pouvoir exprimer cette dissemblance, serait tomber déjà dans le naturel. — Ici la personne garde l'intégrité complète de sa nature ; dans cet ordre, il n'y a rien à chercher, rien à examiner, si ce n'est une perfection plus grande dans son être naturel. On ne dirait pas qu'il y a deux personnes, mais plutôt qu'il n'en existe aucune, tellement la personnalité divine, en laquelle la personnalité humaine s'est changée, est sans limites.

Tout ce qui arrive à cette personne lui est en elle-même totalement étranger, est indépendant d'elle et se réalise dans un ordre de choses étranger à tout ce qu'on peut imaginer. C'est enfin une chose ineffable, indicible et qu'il serait absurde de vouloir faire comprendre par des voies naturelles.

C'est ce que c'est et rien de plus.

Il est donc d'un ridicule et d'une sottise inqualifiables de vouloir absolument expliquer les phénomènes de la transformation mystique par des causes naturelles, qu'on les appelle névropathies, psychopathies ou forces quelconques et énergies mystérieuses de la nature. Celles-ci auront beau être aussi puissantes et admirables qu'on voudra, si elles sont naturelles, c'est-à-dire d'un ordre de causes inconnues, mais toujours dans les limites du naturel, y

compris même tous les esprits, influx et pouvoirs et toute la virtualité de tout ce qui est créé, ce n'est de rien de tout cela qu'il s'agit ici. Ces explications naturelles peuvent être à leur place, jeter de la lumière et corriger nombre d'erreurs, s'il s'agit de phénomènes qui accompagnent, chez quelques personnes, certains états de la vie intérieure : telles les extases, révélations, prophéties, etc., etc..., lesquelles ne sont pas la sainteté, mais de simples moyens dont Dieu se sert pour sanctifier quelques âmes ; car enfin, étant le maître absolu, il peut se servir de tous les moyens. Si donc il lui plaît de dire à quelqu'un par un ange ce qu'il dit à un autre par une autre personne ou par inspiration intérieure, libre à lui de le faire, mais gardons-nous bien de confondre les choses : rien de tout ce qu'on lit d'extraordinaire dans les vies des saints ne constitue la sainteté, en dehors de la suprême simplicité et pureté de leur cœur.

Être saints, ce n'est pas faire des miracles, ni avoir des extases, ni rien de ce genre : c'est tout simplement être unis à Dieu et être comme Dieu, bons, bienfaisants et bienheureux.

CHAPITRE III

Union et Transformation

Parlons maintenant de la transformation, qui est si intimement unie à la mort mystique, que ces deux états pourraient bien se confondre : en réalité, nous l'avons déjà dit, ce ne sont que des effets divers d'une même chose : l'union avec Dieu. C'est elle qui produit la mort, la transformation, la vie divine, et apporte à l'homme avec elle tous les biens et tous les trésors.

Avec la mort mystique vient la transformation. Mais ce mot, comme d'ailleurs tous les termes employés ici, n'a pas une valeur équivalente ou « univoque » à celle qu'elle a dans le langage humain. Il n'y a pas en effet transformation d'une chose en autre chose, mais plutôt une nouvelle manière d'être succédant à la précédente qui a été détruite. C'est comme l'apparition d'un je ne sais quoi qui était caché au fond de notre être et se révèle en nous par la mort mystique. C'est quelque chose de souverainement inexplicable et mystérieux. Ce qu'il y a de certain, c'est que la transformation de l'homme en Dieu par l'union est ressentie par l'âme comme la révélation ou l'apparition de Dieu en elle-même. C'est comme une chose qu'elle possédait déjà en elle au plus intime, au plus profond de son être, mais que jusqu'alors elle n'avait ni vue, ni remarquée. Sans doute elle savait par la raison et par la foi, que Dieu habitait en elle d'une manière très spéciale, puisque Dieu est dans tous les êtres selon leur nature, leur donnant

l'être et l'action propres à chacun ; mais, bien qu'elle sût et se représentât mentalement tout cela, elle ne l'avait jamais ressenti comme à ce moment. Alors, quelque intimement qu'elle se représentât Dieu habitant en elle, elle le concevait toujours comme un autre être complètement distinct d'elle-même : maintenant c'est elle qui se sent divinisée et faite Dieu.

C'est-à-dire qu'elle se sent faite amour, lumière, bonté, sainteté, paix, liberté, éternité, etc., etc. Pourtant, d'un autre côté, elle voit bien que tout cela n'est pas « *sien* », qu'elle ne l'a pas d'elle-même. En ce qu'elle tient *d'elle-même*, elle ressent, comme jamais auparavant, sa misère et son néant. Et c'est là précisément qu'est la source de tout son bonheur : sentir que ce qu'elle a, n'est pas à elle mais à Dieu, à l'Être, à cette chose, qu'on me passe l'expression, à ce je ne sais quoi qui la rend folle de bonheur et d'amour au-delà de tout sentiment et que l'esprit ne peut en aucune manière analyser ni percevoir.

Voilà bien cette ivresse divine qu'éprouvait l'Epouse du Cantique, après avoir été introduite dans l'intérieur de la maison de l'époux.

L'effet de l'ivresse est de troubler la raison et de produire une joie folle : l'ivresse divine obscurcit et trouble, elle aussi, mais divinement, notre lumière naturelle et produit une allégresse, une jouissance intime et continue qui est aussi insensée à sa manière, puisqu'elle ne peut s'expliquer à elle-même ce qu'elle est, ni comment elle est. Elle est à elle-même sa raison et sa certitude, son assurance, son tout : impossible de donner des raisons qui lui soient étrangères.

Or cette folie divine et ce caractère insensé, cette espèce d'irrationabilité est justement un des effets les plus distinctifs de l'union et de la transformation.

Je ne dirai pas que toutes les âmes ainsi transformées ont l'évidence de ces phénomènes, mais que cette évidence, elles la vivent. Une fois arrivées à cet état, leur propre raison ne leur sert plus de rien *pour ce qui touche à cet état*

intérieur, ce qui n'empêche pas qu'elle soit d'ordinaire plus éveillée que jamais, grâce à la lumière et à l'influence débordant de cette lumière supérieure qu'elles ont en elles. Mais leur raison propre n'a plus le pouvoir de rien faire, et d'ailleurs ce qu'elle ferait lui serait complètement inutile dans l'ordre de cet état intérieur. Aussi l'Epouse du Cantique, après cette divine ivresse, dit-elle qu'*elle n'a plus rien su*. Et telle est bien aussi l'expression suprême de toute âme transformée : « je ne sais pas, je ne sais rien ». Et pourtant, c'est dans cette ignorance suprême qu'est renfermée pour elle la connaissance de tout.

De sorte que si nous demandons à ces âmes si elles sont sûres d'être en état de grâce, si elles savent qu'elles sont unies à Dieu et que leur état est bon, invariablement elles répondront : Je ne sais pas. Et il en est ainsi en réalité, parce que rationnellement elles ne savent rien. Mais elles possèdent en elles-mêmes une autre assurance et certitude infiniment supérieure, auprès de laquelle s'évanouit et s'obscurcit toute autre certitude, évidence et assurance. C'est pourquoi non seulement elles ne savent rien, mais elles ne veulent ni ne peuvent vouloir rien savoir. Car leur infinie assurance et certitude consiste précisément à n'avoir besoin d'aucune autre assurance rationnelle : si elles en avaient besoin et s'appuyaient sur elle, celle-ci serait plus humaine que divine, et donc ne serait rien en comparaison de la première.

*
* *

Par là nous pouvons déjà entrevoir d'une certaine manière ce qu'est la vie de l'âme après sa transformation, et nous pouvons la résumer en disant qu'elle est, pour l'intérieur, *tout le contraire de ce qu'elle a été jusque-là.*

Auparavant on cherchait Dieu avec une faim et une soif insatiables, on s'efforçait par tous les moyens possibles de devenir saint et parfait, on travaillait infatigablement à assurer son salut, on cherchait le plus de lumière, le plus

de sûreté possibles; maintenant on ne cherche, on ne désire, on ne veut plus rien, parce qu'on a tout.

Et on a tout parce qu'on est détaché de tout; on l'a comme si on n'avait rien : c'est qu'on n'a plus l'esprit de propriété ou appropriation et qu'on n'est plus attaché à quoi que ce soit. Et c'est précisément pourquoi on est heureux, non pas de son propre bonheur, mais du bonheur de Dieu. Comment cela peut-il se faire? Personne ne saurait le dire; car on n'y arrive pas par la raison, mais par la foi, c'est-à-dire par la connaissance négative pleine d'obscurités, par les divines ténèbres de la foi qui surpassent infiniment toute autre connaissance.

Et tel est le détachement total de ces âmes, que, quand même elles auraient en leur faveur tous les témoignages positifs; quand même elles réuniraient en elles les mérites de tous les saints; quand même elles auraient converti le monde et que les anges, toutes les créatures et Dieu même feraient tous les prodiges, tous les miracles pour les assurer de leur prédestination, tout cela ne leur ferait rien, ni n'ajouterait un atome à cette assurance sans limites ni appuis, à *cette chose intérieure* dont elles jouissent. O Dieu! comme il est impossible d'expliquer tout cela! Car tout ce qui peut se comprendre est limité, et c'est cette limitation même qui le rend compréhensible. Mais où la limitation manque, il ne peut y avoir compréhension. Vouloir comprendre ces choses et en rendre raison, serait les détruire.

Personne ne peut dès lors trouver étrange que ces âmes transformées ne puissent rendre raison d'elles-mêmes; car, aussi bien à elles-mêmes qu'à toute raison étrangère, elles sont incompréhensibles. Elles sont divinisées, faites Dieu : elles sont infinies, et Dieu et l'infini sont incompréhensibles.

*
* *

Ceci nous fait revenir sur ce principe théologique irré-

fragable que l'unique moyen pour aller à Dieu et le connaître surnaturellement, c'est la foi. Nous voyons dans la sainte Écriture ce principe tellement confirmé que nous pouvons dire, comme le montre saint Paul dans son épître aux Hébreux, que tout y est subordonné à la foi et n'a d'autre but que d'introduire notre esprit dans les mystérieuses régions de la foi ; non d'une foi quelconque, mais de la *foi vive*, de la foi telle que l'entendait saint Paul. Si le peuple juif se trompa sur le Messie, d'où vint son erreur, sinon de s'être formé des idées humaines à son sujet, et de n'avoir pas pénétré par la foi dans le fond de l'esprit des prophéties? Si même les saints de l'Ancien Testament revêtirent de formes plus ou moins séduisantes, comme personnage humain, le Sauveur à venir, c'est qu'ils y mêlaient quelque chose de leur condition terrestre ; mais nous voyons aussi comment ceux qui s'approchèrent le plus de la réalité furent ceux qui, laissant les apparences sensibles, pénétrèrent au fond de tout par l'esprit de foi et, à travers le symbolisme et les accidents extérieurs, virent la puissance, la sagesse et l'amour de Dieu, en un mot, Dieu fait homme.

Même en Jésus-Christ, ceux qui s'arrêtent à son humanité et ne pénètrent pas dans le sanctuaire de sa divinité, sont arrêtés à la porte par la faiblesse de leur foi.

Ainsi en va-t-il dans la vie intérieure : ceux qui s'attachent à ses formes sensibles et ne tendent pas constamment à se dépouiller de tout, pour ne garder que l'esprit de foi tout nu, n'arriveront sans doute jamais à la source d'eau vive. S'ils y arrivent, ils verront que l'obstacle qui les arrêtait, était leur tendance vers les appuis sensibles, et que, au contraire, le seul vrai chemin, c'est l'insatiabilité du cœur et l'esprit de foi, qui porte à se détacher de tout pour rester complètement vide de tout le côté sensible, naturel ou surnaturel. Et quand Dieu les aura introduits dans cette demeure secrète où ils boiront à la source d'eau vive, ils verront alors comment toute leur vie intérieure tombe, s'évanouit et reste réduite à rien.

Ils se seront donné du mal pour accumuler des trésors; mais ces trésors, Dieu les détruira, et eux seront ravis de tout perdre pour Lui. Ils croyaient que la sainteté consistait à *être quelque chose*, à accumuler mérites et vertus; qu'elle consistait en ceci ou cela, à être très pénitents ou fervents, très retirés ou très pauvres. Et ils verront que la sainteté n'est rien de tout cela, mais qu'elle consiste à n'être rien pour que Dieu soit tout. Peu importe qu'on soit pauvre ou riche, retiré du monde ou livré aux affaires, tranquille ou en mouvement, actif ou contemplatif : cela n'est pas la sainteté, ni la vie intérieure en elle-même, mais seulement des moyens pour l'acquérir. Elle n'est donc en elle-même rien de tout cela, elle est autre chose qui n'a pas de nom et qui, sans être rien, est toutes choses. Elle remplace infiniment mieux toutes les vertus, tous les mérites et toutes les perfections imaginables, parce qu'on ne saurait assez estimer, ni comparer à rien d'autre sa valeur et son prix. Elle est la grande chose, *la seule chose nécessaire*, dont nous parle le divin Rédempteur. O Dieu! éclairez nos regards et purifiez notre cœur, pour que nous sachions apprécier et estimer cette grande chose, cet *unique nécessaire*!

Elle est cette sagesse dont l'Esprit-Saint lui-même a dit : *tous les biens me sont venus avec elle*. Qui pourra faire connaître ces biens, ces trésors infinis? Ce sont tous les dons, tous les fruits de l'Esprit-Saint, toutes les béatitudes : car *cette chose*, étant seule et unique, est tout, est toutes choses.

Rien ne manque à l'âme qui la possède : sagesse, science, intelligence, conseil, crainte de Dieu, charité, joie, liberté, dilatation de cœur, force, douceur, bénignité, chasteté. Dieu lui a donné en surabondance prudence, sagesse, dilatation de cœur, aussi grandes qu'il y a de grains de sable sur le rivage de la mer. Qu'est-elle donc, cette vie d'union, cette vie des âmes transformées? Elle est tout simplement *la vie*, la vraie et unique vie. Seulement, en ce monde, on ne la goûte qu'avec la mort qu'elle amène avec elle ; mais

par elle la mort même, sans cesser d'être la mort, devient délicieuse, parce qu'elle est une mort d'amour.

La vie d'union est donc la suprême félicité en ce monde. C'est la vie dans la lumière et l'amour, c'est l'allégresse parfaite, l'éternel festin, où le cœur se nourrit et vit de Dieu.

*
* *

Contemplons-la dans les saints qui l'ont le plus reflétée ici-bas, comme saint François d'Assise, saint Jean de la Croix, saint Dominique. Leurs caractères sont distincts, leurs vies se déroulent dans des milieux différents, dans des nations diverses. Mais comme l'esprit qui les anime est bien le même ! Ils sont fous divinement ! L'un chante, ravi, les grâces et la beauté de sa dame, la pauvreté ; un autre, les grandeurs de la mort à toutes les choses d'ici-bas ; un autre trouve ses délices dans le mépris de lui-même. Tout s'y ressemble, tout procède du même esprit ; tous, ils chantent un objet qui les transporte ; leur cœur est un hymne perpétuel, une harmonie sans fin et toujours nouvelle.

Mais qu'on n'aille pas croire que ce qui les ravit et cause leur folie, est une chose en dehors d'eux-mêmes ; non, c'est quelque chose qu'ils ont en eux, c'est leur cœur lui-même, fait amour et bonheur. Aussi tout les invite-t-il à chanter et à jouir de leur bonheur : car l'ardent foyer qui consume leur cœur, le change tout entier en ce feu. Tout leur produit le même effet, tout a pour eux la même saveur, que ce soit doux ou amer, suave ou pénible, bon ou mauvais. Dans l'âme transformée l'effet est toujours le même : « Telle est l'œuvre de l'amour, une fois qu'on l'a connu, qu'il donne une saveur pareille au bien, au mal qui est en moi et transforme l'âme en lui-même. »

De là aussi vient leur paix, *la paix de Dieu qui surpasse tout sentiment*, leur liberté, leur dilatation de cœur, sans aucune limite, parce que, n'étant attachés à rien, rien pour eux n'est un obstacle ; au contraire, en tout et par tout ils

vont à Dieu, ou, pour mieux dire, étant abîmés dans l'infini divin, ils le rencontrent partout sans qu'il leur soit possible d'en sortir.

*
* *

Il convient de remarquer ici la différence entre l'état de sanctification et celui de sainteté. Tant que les âmes sont dans *l'état de sanctification* ou en marche vers la sainteté, elles doivent se faire mille violences pour rester en commerce avec Dieu : il leur faut se recueillir, s'abstraire, maîtriser leur imagination, réprimer leurs sens, éviter tout ce qui pourrait amener du désordre dans leur intérieur et les écarter de l'attention sur Dieu et sur eux-mêmes. Mais une fois parvenues à la sainteté, rien de tout cela ne leur est plus nécessaire ; elles n'ont qu'à exercer cette surveillance naturelle requise pour agir prudemment. Leur esprit est affranchi de toutes les servitudes anciennes, puisqu'il lui est aussi impossible de s'éloigner de Dieu que de se détruire lui-même.

Il n'a plus Dieu en dehors de lui et ce n'est pas par ses facultés qu'il s'unit à Lui ; il lui est uni par le plus intime de son être ; il est transformé en Lui ; Dieu, en un mot, est sa vie, et par conséquent, tout ce qu'il fait est en Dieu et est divin. Telle est donc la différence radicale entre les âmes sur le chemin de la sainteté et celles qui y sont arrivées, entre celles qui sont en marche vers l'union et celles qui la possèdent : les premières ont Dieu et le cherchent *en dehors d'elles*, ou, si elles le cherchent en elles, c'est à la façon d'un être distinct d'elles-mêmes : c'est, en fin de compte, une autre personne, serait-elle divine, qu'elles cherchent et aiment et avec qui elles désirent s'unir. Mais les âmes arrivées à l'union ne cherchent plus rien, puisqu'elles ont tout en elles-mêmes : elles n'aiment pas, puisque pour aimer, au sens usuel de ce verbe, il faut deux êtres distincts, et qu'ici, au sens mystique, il n'y a plus deux,

mais un seul être : ils sont consommés dans l'unité, de sorte que ces âmes n'aiment pas, mais *sont amour.*

Il est nécessaire de se bien pénétrer de ces idées, si on veut comprendre quelque chose à la vie d'union. Sinon on s'exposerait à de très graves erreurs et on en viendrait même à censurer avec aigreur cette vie qui est la plus grande merveille de Dieu dans les âmes. N'oublions pas qu'elle est l'œuvre exclusive de Dieu, et qui oserait juger Dieu dans ses œuvres? Quelle présomption, quelle témérité plus grande, que de vouloir que les œuvres de Dieu soient à la mesure de nos mesquines idées, que de prétendre lui tracer le chemin et la manière de faire les choses? Non, il n'est pas de plus grand aveuglement. — Dieu, en cela comme en toutes choses, est infiniment libre et indépendant, il est au-dessus de toutes les règles et lois ; et donc, puisqu'il est infiniment élevé au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre, s'il veut nous prendre comme instruments ou objets, où il opérera ses grandeurs et manifestera les merveilles de son pouvoir, de sa bonté, de sa sagesse, il ne nous reste, à nous, qu'à respecter et adorer. Si nous trouvons une âme où Il aura fixé sa demeure, où Il vivra et régnera avec un empire absolu, gardons-nous bien de vouloir ici diriger et gouverner en prescrivant à Dieu les règles auxquelles il devrait assujettir ses opérations et ses manifestations. Ce serait le comble de la sottise. Est-ce à dire pour cela que ces âmes ne doivent obéir à aucune direction? Certes, pour tout ce qui est « divin » en elles, personne n'a le droit de les diriger et gouverner ; elles-mêmes d'ailleurs ne le peuvent pas ; mais en tant qu'êtres humains, elles restent sujettes aux mêmes règles que tout le monde. On doit uniquement tenir compte, comme on le fait pour tous les autres, de leur état spécial pour ne pas leur imposer ce qu'elles ne peuvent absolument pas faire.

En face d'un saint François d'Assise, d'un saint Dominique, d'un saint Jean de la Croix et en général de toutes les âmes où s'est déjà opérée cette transformation suprême,

ce changement radical et définitif de leur état spirituel par le mariage mystique de leur union avec Dieu ; en face de ces âmes, qui ont senti dans leurs entrailles le dard aigu et embrasé de l'amour divin, qui les a pénétrées jusqu'aux dernières fibres de leur être, jusqu'à la moelle de leur esprit, qui a annihilé et réduit en cendres toutes les impuretés de leur scorie mortelle et terrestre, en les laissant totalement purifiées et renouvelées en un être nouveau, qui a fondu leurs entrailles en océan de tendresse et de charité ; qui, en un mot, les a faits fils de Dieu et héritiers de son royaume, c'est-à-dire *dieux par participation* et possesseurs par participation de toutes les richesses divines : qui, je le demande, serait assez insensé pour vouloir que ces âmes, aussi pleinement libres que Dieu, soient soumises encore au pauvre jugement de l'homme? Tout serait vain et inutile parce qu'elles ne comprendraient point notre langage. Si à de telles âmes et à de tels saints, après leur transformation, après avoir senti leur cœur et leurs entrailles traversés de cette flèche dont l'incurable blessure les fait sans cesse défaillir d'amour, nous leur disions : « Cherchez Dieu, faites votre possible pour obtenir son amour ; tâchez de marcher en sa présence ; livrez-vous à l'oraison ; mettez en œuvre tels et tels moyens pour arriver à votre perfection et sanctification », grand Dieu ! combien ce langage leur serait incompréhensible ! Combien toutes choses leur sont, sous ce rapport, profondément et irrémédiablement inutiles !

Chercher Dieu !... mais Il est leur vie même, l'Être de leur être ! Prier !... mais leur âme est un cantique sans fin d'adoration et d'amour ! Non, il est inutile, irrémédiablement inutile, de leur dire de faire telle chose ou telle autre. Ils ne peuvent rien faire que ce qu'ils font. Dieu les a introduits dans son repos, et, comme Lui après avoir créé le monde, ils ont cessé d'agir. Il leur serait plus impossible de faire quoi que ce soit *dans ce sens* que d'éteindre le soleil de leur souffle.

Nous disons *dans ce sens*, c'est-à-dire par rapport à l'o-

pération intérieure de leur esprit que Dieu occupe totalement ; mais dans l'ordre naturel, ils peuvent faire à peu près ce que fait tout le monde.

*
* *

Peut-être viendra-t-il ici à la pensée de quelqu'un de demander si ces doctrines ne sont pas dangereuses ou voisines du quiétisme.

Sans doute elles peuvent avoir avec ce dernier une certaine ressemblance, car il n'est pas d'erreur qui puisse subsister, si elle n'a quelque ressemblance avec la vérité. En sorte que ces doctrines se ressemblent de la même manière que la vérité et l'erreur. Et il faut remarquer que dans ce monde toute vérité a, au pôle opposé, son erreur fondamentale, d'où partent toutes les autres. Or la grande erreur du vrai mysticisme est le quiétisme.

La différence radicale consiste, abstraction faite des monstrueuses conséquences de Molinos, en ce que le quiétisme est un système qui prescrit, comme moyen d'union avec Dieu, la passivité, l'inaction, le « ne rien faire », en un mot, le quiétisme. Au contraire, le vrai mysticisme, celui qui nous occupe ici, nous commande et nous impose de faire tout ce qui est en notre pouvoir et d'employer tous les moyens que nous enseigne l'Église à cette fin. Et que l'homme soit dans l'état passif ou actif, il est tenu de faire toujours tout ce qui dépendra de lui. En un mot, *la passivité de l'âme est l'œuvre de Dieu, non de l'homme*. Celui-ci devra toujours faire ce qu'il pourra.

Le vrai mysticisme ne prescrira donc jamais le quiétisme. Ce serait en effet nous tracer nous-mêmes le chemin et agir pour notre propre compte. Or précisément il s'agit ici de détruire tout système qui n'aura pas pour devise : *suivre toujours le plan et le bon plaisir divins*. Dieu seul, Dieu au-dessus de tout, et rien de notre esprit propre.

Mais pour suivre en tout la volonté de Dieu et les desseins de Dieu, il nous faut déployer toutes nos énergies et les mettre à son service. Ne pas le faire serait se rechercher soi-même et agir à sa fantaisie.

Mais n'y a-t-il pas un peu de quiétisme dans la contemplation? Oui, il y a un quiétisme saint qui consiste à faire le calme et le silence dans notre esprit pour entendre la voix de Dieu, à apaiser les appétits de notre volonté, excités par divers objets, pour appliquer toute son énergie à cet objet unique qui est au-dessus de toutes choses. Aussi, même quand la véritable contemplation peut paraître quiétiste, seuls la jugent ainsi ceux qui ignorent l'énergie cachée que déploie l'esprit pour *écouter* et contempler, et celle que déploie la volonté pour rester vide de tout ce qui pourra plaire à *celui qui est au-dessus de tout sentiment.*

On pourrait dire d'une certaine manière que, étant donné d'abord l'intention et l'objet de la contemplation, qui est Dieu, ses actes se réduisent à écouter et à aimer, sans se fixer à un objet déterminé, sous quelque forme ou idée qu'il se présente. Aimer, et aimer avec toute l'intensité possible, de toute la force de notre cœur, de notre âme, de notre esprit, tel est le grand acte de la contemplation et le meilleur moyen d'arriver à l'union, pourvu que cet acte soit accompagné, avec une égale intensité, du dépouillement de soi-même et de toutes choses, pour se livrer à l'amour.

Car l'effet propre de l'amour de Dieu, ce qui le distingue de tous les autres amours, est précisément d'amener avec lui le détachement et la mort à tout ce qui n'est pas lui-même; et quand on dit que la contemplation se réduit à intensifier le plus possible l'acte d'amour sans se porter sur aucun objet, ce n'est pas qu'elle se propose ce but comme une pure gymnastique de volition, qui n'aurait pas d'autre fin; mais, comme le caractère spécifique de Dieu est de n'avoir ni espèce, ni concrétion, il en résulte qu'il faut, pour que l'acte de notre amour s'adresse véritable-

ment à Lui, écarter aussi toute limitation, toute concrétion ; sinon, ce n'est plus Dieu que nous aimons, c'est la créature. Ce qu'il faut donc, pour aimer Dieu, c'est aimer et aimer toujours et mourir d'amour par l'amour même; parce que Lui, il est l'amour en personne, dans toute son infinité.

Aussi saint Jean de la Croix faisait-il consister l'acte contemplatif dans une *amoureuse attention générale à Dieu.*

Mais enfin, laissant de côté ce point, qui n'est pas l'objet principal de l'idée que nous développons, nous disons que le quiétisme véritable et saint consiste dans *la possession du bien-aimé.* Celui qui possède l'objet de ses désirs sans crainte de le perdre, celui-là *repose en sa possession,* il est au terme : il ne marche pas vers lui, il repose en lui.

Arrivée à l'union avec Dieu, l'âme le possède et a une assurance suprarationnelle de ne pas le perdre. Aussi se repose-t-elle en sa possession, et toute son activité se condense dans un acte de joie causée par le sentiment surnaturel, et par conséquent *suprasensible,* de son union avec Dieu. Tel est le repos que Dieu promet aux âmes, pour qu'elles se reposent de leurs œuvres, comme Lui se reposa des siennes après la création du monde.

Mais ils n'entreront jamais dans ce repos ceux qui *n'ont pas connu ses voies,* ceux qui durant la traversée des déserts de la foi dans la vie spirituelle devinrent incrédules aux promesses et aux paroles de Dieu ; ayant perdu l'espérance, ils murmurèrent contre celui qui les tira de la terre, où l'on vit dans les douceurs et selon le sens de la chair, et les introduisit dans les déserts solitaires de la vie de l'esprit, où ils n'ont pas trouvé de nourriture pour leurs sens. De là, leurs plaintes; mais, au lieu de renoncer à cet aliment, de se vider de tout, pour se rendre ainsi aptes à goûter la délicieuse manne que cache la parole de Dieu, ils se sont remplis à nouveau des désirs de ce qu'ils avaient abandonné; on les a vus crier et soupirer encore

vers les viandes et les légumes d'Égypte. De là vient que la colère de Dieu contre eux est si terrible : *Quarante ans durant,* dit-il, *cette génération m'a offensé, et j'ai dit : Voilà ceux dont le cœur s'égare sans cesse. Ils n'ont pas connu mes voies, et j'ai juré dans ma colère qu'ils n'entreront jamais dans mon repos.*

***

Quelles sont-elles donc, ces voies de Dieu ? Ce sont les voies du renoncement universel, de la remise totale de son être à Dieu par le sacrifice de soi-même ; c'est l'acceptation sans limites ni conditions de tout ce que Dieu jugera bon de disposer par rapport à nous. C'est la générosité sans bornes dans le service de Dieu selon la foi. Or servir Dieu selon la foi, dans toute sa pureté, ce n'est pas le servir à la manière d'esclaves ou de serviteurs qui exécutent les ordres par crainte ou pour le salaire, mais afin de le glorifier par l'abandon de soi, total, sans réserve ni condition.

Ainsi donc, dans toutes nos relations avec Dieu nous devons le glorifier, traitant avec lui, autant que possible, d'une manière digne de Dieu. Qui fait honneur à une personne? Celui qui s'en fait une si haute idée et la tient en si grande estime, qu'il n'hésite pas à se confier à elle aveuglément. Et cela, quand même il ne verrait pas souvent le but caché de ses desseins, ni la fin de ses œuvres. Telle est sa foi inébranlable en la bonté et en la prudence de cette personne, qu'il n'a à son égard ni doute ni hésitation.

Or, Dieu a un droit suprême, inaliénable, à ce que personne ne doute de lui ; il a le droit d'exiger envers lui une foi et une confiance aveugles, foi et confiance qui doivent être proportionnées, autant que possible, à ses attributs d'amour, de bonté, de pouvoir et de sagesse, et donc, foi et confiance rigoureusement illimitées et infinies. Quelles que soient, par conséquent, les épreuves auxquelles Dieu nous soumet : qu'il nous châtie, nous abandonne et sem-

ble nous traiter en créatures perverses; qu'il nous envoie maladies, malheurs, contretemps sans nombre; qu'il nous environne d'obscurités et de tentations et nous laisse secs et affamés, là où d'autres trouvent rassasiement et abondance; qu'il nous condamne à la stérilité et nous laisse continuellement gémir sous le poids écrasant de notre misère ; que tout semble se conjurer contre nous et que tous nos efforts viennent toujours aboutir à l'échec le plus désolant, que nous en arrivions enfin, malgré nos larmes et nos gémissements, à croire entendre toujours la sentence de notre réprobation : quelle que soit l'hypothèse dans laquelle nous nous placions, jamais ne doit nous abandonner notre foi, notre confiance en lui. Bien au contraire : plus nous nous trouverons aveugles, misérables et abandonnés, plus aussi doivent s'affermir notre foi et notre confiance; car *elles sont alors plus pures*, et, ne trouvant aucun appui en nous, elles n'en ont d'autre que la bonté de Dieu.

Telles sont donc les voies de Dieu : *avoir faim et soif de justice*, gémir, pleurer, supplier, ne chercher que lui sans trêve et jurer en son cœur mille fois de ne jamais reculer jusqu'à l'avoir trouvé. Le chercher et le chercher toujours et de toutes manières, comme saint Paul, dans l'infamie ou la réputation, la gloire ou le déshonneur, le travail ou le repos, la vie ou la mort, selon que lui en disposera, acceptant tout avec une foi aveugle en ses amoureux desseins.

*
* *

Rien d'ailleurs, ni en nous-mêmes ni en dehors de nous, qui puisse nous empêcher de chercher et de trouver Dieu. Quelque mauvais que nous supposions notre état intérieur et extérieur par rapport à la sainteté et à l'union avec Dieu, il suffit que, par l'humilité profonde, par la connaissance de notre être et celle de Dieu, nous nous élevions au-des-

sus de nous-mêmes, et que, soutenue par la foi et l'espérance, notre ardeur ne se laisse jamais abattre. Trouver Dieu n'est pas une entreprise *problématique*, mais *infaillible* pour celui qui est *irrévocablement décidé* à le chercher par tous les moyens que lui-même nous prescrit.

C'est en cela que se résume la vertu de *persévérance*, à laquelle est *infailliblement* attaché notre triomphe final. Ce n'est donc pas, comme on se l'imagine bien des fois, dans l'exact accomplissement des plans de vie spirituelle que nous nous traçons d'après nos idées, ni dans les jugements que nous portons si souvent, en nous appuyant trop sur nous-mêmes et non sur Dieu. Nous apprenons ainsi par expérience que tout notre effort doit tendre à réaliser les plans de Dieu, sans jamais faiblir, bien que nous tombions assez souvent ; il suffit que nous tirions de nos chutes plus de connaissance de nous-mêmes, plus de docilité, de désaffection et de mépris de soi et plus d'attachement et d'estime envers Dieu. Ce qu'il faut, c'est ne pas nous décourager par la connaissance profonde de notre néant et de notre misère, ne pas laisser naître en nous cet esprit de défiance et d'incrédulité qui nous ferait tourner nos regards en arrière et nous porterait à abandonner les voies de Dieu que nous jugerions impraticables pour nous, et à chercher au contraire les voies larges et commodes où l'on ne court, dit-on, ni risques ni hasards. Celui qui penserait et agirait de la sorte, mériterait bien, par l'offense qu'il fait à Dieu en craignant de se confier totalement à lui, que Dieu l'abandonne à son propre sens. Disons d'abord qu'il n'entrera jamais dans ce *repos* que Dieu promet aux âmes, même dès ici-bas, et qu'on ne peut goûter que dans l'union.

Ainsi donc, pour Dieu ni limites, ni conditions : tout, tout pour lui ; et rien pour nous, sinon le sacrifice dans toute son étendue. Ne réservons rien ; soyons d'une générosité sans bornes dans l'abandon de nous-même par les sacrifices de tout genre, selon que Dieu le jugera bon. Rien pour nous : ne demandons pas à voir le fruit ni le succès de nos efforts ou de nos œuvres ; mais agissons et

travaillons avec toute notre énergie, lui abandonnant tout, y compris l'issue et le résultat de tous nos actes. Tout par lui et tout pour lui. Dès qu'on veut voir une chose, connaître ou sentir une chose, prétendre enfin à une manifestation de Dieu envers nous, on cesse de se livrer totalement, on cherche déjà quelque chose pour soi ; on ne s'abandonne plus complètement, aveuglément. Comme disait saint Jean de la Croix : *Chercher quelque chose dans le tout, c'est ne plus se livrer entièrement au tout.*

*
* *

Mais, dira-t-on, comment pourrait-on ne pas chercher quelque chose, alors que ce *tout* lui-même que nous cherchons est, dans ce sens, *quelque chose* pour nous ?

Assurément il est quelque chose, puisqu'il est le *Tout* ; mais ce quelque chose ou ce tout est surnaturel, infini, et on le cherche d'une manière également surnaturelle, à savoir par l'éloignement de tout ce qui est concret et limité. Comme tout cela semble difficile à expliquer, et cependant comme l'âme possédée par l'amour le comprend merveilleusement bien ! comme elle sent et comprend parfaitement ces mots : *tout et rien*, son propre néant et le tout de Dieu ! Entrons pleinement et de tout cœur dans les voies de Dieu, et nous comprendrons tout.

Nous essayerons pourtant d'éclaircir un peu plus ce point. Peut-être réussirons-nous parfois à nous exprimer de façon à serrer le plus près possible le sens des choses qui nous occupent.

Nous allons donc présenter une espèce de schéma ou croquis de la vie intérieure, et par conséquent de la sainteté.

Dieu est principe et fin de toutes choses : principe, parce qu'elles viennent de lui ; fin, puisque, ordonnées à lui, c'est à lui qu'elles doivent revenir.

Notre fin est d'*être heureux en glorifiant Dieu*. Cette fin

dernière a donc deux aspects : l'un qui nous regarde, être heureux ; l'autre qui regarde Dieu, le glorifier. La fin de Dieu s'obtient infailliblement ; parce que toujours, d'une manière ou de l'autre, il faut que l'homme glorifie Dieu. Mais la fin de l'homme ne s'obtient pas toujours ; car, parce qu'il est limité, il peut pécher, et il pèche en s'écartant de sa fin dernière et donc, de son bonheur, qui consiste dans la possession de cette fin.

Aussi, pour que la fin totale se réalise en tous sens, faut-il l'union de ces deux termes : *félicité de l'homme et gloire de Dieu*. Or cette union a lieu par notre union avec Dieu, de telle sorte que, le glorifiant, nous sommes heureux, et que, étant heureux, nous le glorifions.

Comment cela se produit-il ? Essayons de l'analyser.

Que signifient ces deux termes : être heureux et glorifier Dieu ? Pour l'homme ils signifient et ils sont la même chose. Il est heureux en possédant Dieu par l'union, et il le glorifie par cette même union. Par un seul acte il réalise les deux termes.

En réalité, glorifier Dieu, ce n'est pas lui donner quelque chose qu'il n'ait pas, à moins que ce ne soit l'honneur et la louange de notre part ; c'est attester de la manière la plus réelle et la plus effective qu'il est *tout* en toutes choses, et qu'en dehors de lui il n'y a rien et nous ne sommes rien. Tout ce que nous sommes nous le sommes en lui.

Or, cette seconde vérité du *tout de Dieu* et de notre *néant propre* par lequel nous le glorifions, se réalise en nous par notre union avec Dieu, qui nous le fait posséder ; et cette union se réalise par la mort mystique, comme disposition absolument indispensable.

Que l'union avec Dieu ou la possession de Dieu fasse notre bonheur, c'est une vérité qui n'a pas besoin de démonstration ; car notre bonheur consiste dans notre suprême perfection, et celle-ci consiste, à son tour, à atteindre la fin suprême pour laquelle nous avons été créés, à savoir, Dieu.

Que, par notre union avec Dieu, nous le glorifiions, en

réalisant en nous la suprême vérité du tout de Dieu et de notre néant, c'est une chose que sa réalité même suffit à démontrer et qui n'a pas besoin de démonstration pour qui l'éprouve ; mais pour celui qui ne la connaît pas par expérience, on ne peut que lui montrer qu'il faut qu'il en soit ainsi, étant donné le fait de l'union de l'âme avec Dieu. Essayons de l'expliquer.

Par l'union mystique qui, nous le verrons plus loin, devrait plutôt s'appeler transformation, l'âme est possédée par Dieu : état qui l'oblige à mourir à sa manière naturelle d'être et d'agir dans l'ordre du divin ; car Dieu, étant infini, ne peut être possédé que par un acte infini ; mais, comme tous les actes naturels de l'âme et la vertu de ses puissances sont limités, puisque tous ont des objets déterminés par une forme, il s'ensuit que par eux l'âme ne peut ni s'unir à Dieu, ni le posséder.

La *forme de Dieu* en effet et son espèce, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est de n'en pas avoir, de manquer de toute forme. Et c'est chose vraiment merveilleuse et divine que l'âme, dans la transformation, le sent ainsi, sous la forme sans forme d'infini, comme négation de toute limite, comme un *néant éternel et existant*, selon l'expression du bienheureux Suso ; car il n'est rien de tout ce que nous pouvons percevoir et comprendre. De même, pour que l'âme s'unisse à Dieu, elle doit se rendre égale à Dieu dans sa manière d'être, puisque *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, et que l'âme dans l'union est reçue en Dieu. Pour cela elle doit perdre sa manière d'être naturelle et se conformer à la manière d'être de Dieu qui est de n'en pas avoir, puisqu'il est infini. Aussi, la mort mystique, qui détruit dans l'âme sa manière d'être naturelle dans l'ordre du divin, est-elle indispensable pour l'union avec Dieu. C'est cette mort qui, sacrifiant totalement l'âme à Dieu, fait qu'elle le glorifie par l'immolation totale d'elle-même à l'amour infini qui l'a consumée et absorbée complètement en lui.

C'est donc par la nécessité de sa nature même que l'u-

nion avec Dieu produit ces deux effets essentiels : *glorifier Dieu et nous rendre heureux.* Elle glorifie Dieu parce qu'elle immole totalement l'âme; elle nous rend heureux, parce que cette même immolation de la manière d'être naturelle de notre âme nous met en possession de Dieu ; et dans l'ordre surnaturel nous ne pouvons pas le posséder autrement. Si l'union se réalisait dans l'ordre naturel, l'âme n'aurait pas besoin de perdre sa manière naturelle d'être et d'agir ; car alors Dieu s'offrirait à elle également comme un objet naturel et proportionné à son être et à sa vertu opérative. C'est ce qui a lieu dans l'union appelée *active*, dans laquelle Dieu s'offre à l'âme sous l'un des multiples attributs qui lui appartiennent, par exemple Créateur, Rédempteur, etc. ; mais nous aurions beau réunir tous ces attributs, ils ne nous donneraient jamais que l'idée positive de Dieu, et non la négative, en tant que Dieu manque de toute limitation et n'est enfermé dans aucun concept, quelque grand et sublime qu'il soit.

En résumé, il existe deux ordres ou modes de manifestation et de communication divines : le naturel et le surnaturel. L'ordre surnaturel, c'est Dieu se communiquant tel qu'il est en lui-même. L'ordre naturel, c'est Dieu se manifestant et se communiquant tel qu'il est en dehors de lui, c'est-à-dire à l'extérieur. Dieu en lui-même est infini, il est l'affirmation de toute négation, et la négation de toute affirmation en tout ce qu'on peut lui attribuer, c'est-à-dire qu'il est dépouillé de toute limite, puisque toute affirmation limite et toute négation étend.

Je ne sais si je m'exprime bien en rigueur théologique et philosophique, mais il est certain que l'ordre surnaturel correspond à l'ordre négatif, à l'infini ; et le naturel, à l'ordre affirmatif et limité. Ou plutôt cette négation est, pour mieux dire, la vraie et infinie affirmation, par cela même qu'elle est l'affirmation de l'absence de toute limite ; et par conséquent plus ce que l'on dit de Dieu est négatif, et plus c'est affirmatif.

Or, l'homme, étant limité naturellement, n'a pas besoin

de changer pour s'unir à Dieu dans un ordre limité ; mais pour s'unir à Dieu tel qu'il est en lui-même, il doit nécessairement changer et devenir lui aussi infini. C'est ce qu'opère l'union mystique par la mort mystique, union à laquelle tend également l'union active et ascétique ; car, étant élevés à l'ordre surnaturel, toutes les étapes de notre sanctification tendent à nous rendre aptes à l'union mystique. Voilà pourquoi d'abord par la nature, ensuite par la religion, nous allons à Dieu. Voilà pourquoi aussi la foi dans l'ordre de la connaissance et la négation de soi dans l'ordre de la volonté sont les moyens d'aller à Dieu ; on ne peut, en effet, aller à lui que par la voie de la négation et de l'éloignement de toutes choses. Et même tout ce qui est positif ne nous aide qu'autant qu'il nous introduit dans le négatif.

Remarquons bien pourtant que cette négation de soi-même n'est pas une fin, mais seulement un moyen pour faire que *la raison suprême de nos actes* soit, non pas notre choix, notre goût ou notre initiative, mais le *bon plaisir divin*. Et quand cela se produira en nous naturellement et sans violence, cette négation ne sera plus nécessaire.

*
* *

Après tout ce que nous venons de dire sur l'union mystique et la nature de Dieu, nous pouvons un peu nous rendre compte de la cause des effets merveilleux de l'union ou transformation.

Tout d'abord, comme l'âme se transforme en Dieu, elle devient « infinie », et de là vient que Dieu et elle disparaissent à ses regards et à son analyse naturels ; comment en effet pourrait-elle se les représenter, puisqu'il n'existe rien de concret et de défini qui lui en donne l'idée? Mais, par contre, elle les connaît surnaturellement par une lumière infiniment supérieure à la lumière naturelle.

En second lieu elle se trouve comme dans un abîme

infini où il n'y a rien de distinct; c'est ainsi que pour elle il n'existe pas de distinction entre le naturel et le surnaturel (bien entendu quant à son intérieur, à son esprit, mais non quant à sa raison), entre le bien et le mal, l'utile et l'inutile, le juste ou l'injuste, le nuisible ou le profitable, le doux ou l'amer. En effet, la connaissance expérimentale et le sentiment de tout cela nous viennent du péché, qui fit ouvrir nos yeux à la « science du bien et du mal » ; et, comme dit saint Jean de la Croix, l'âme en état d'union « a extirpé d'elle-même la racine » de l'habitude du mal par où elle pouvait le connaître, et se trouve réduite, autant qu'il est possible, à sa pureté, à son innocence primitives, telle qu'elle sortit des mains du Créateur.

De plus, l'âme, ni en elle, ni en dehors d'elle, ne connaît ni mal, ni péché. Verrait-elle tous les péchés du monde, qu'elle ne saurait ni ne comprendrait ce qu'ils sont, comme le dit encore saint Jean de la Croix.

Il suit encore de là que l'âme, tant qu'elle restera dans cet état, ne péchera pas et ne pourra pécher. Du moins, quand l'évangéliste saint Jean écrit : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui ; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu », il est à croire que ces paroles doivent s'appliquer aux âmes dont nous parlons ici, dont l'état spirituel est le plus élevé qui existe en ce monde. Saint Jean de la Croix dit aussi que ces âmes sont confirmées en grâce, et il est à croire qu'en réalité elles ne peuvent plus se séparer de Dieu. Il est possible, après tout, que cela soit discutable ; mais ce qui est très certain, c'est que l'âme dans cet état ne connaît pas le péché, si ce n'est spéculativement.

Voilà donc quelques effets de la transformation, si tant est qu'il y en ait plus d'un auquel tous les autres puissent se réduire. Et cependant, tout en étant unique et d'une telle simplicité, cet effet renferme en lui de si grandes merveilles qu'on pourrait en parler toute une éternité,

sans l'épuiser jamais, puisqu'il s'agit ici de la transformation en Dieu, et par conséquent, des merveilles renfermées en Dieu même.

Il y aurait aussi une étude très intéressante, mais très difficile à faire, celle de l'état de la nature après la transformation ; car la nature se modifie à son tour profondément dans sa manière d'être et d'agir ; elle revêt, d'une certaine manière, les mêmes qualités que l'esprit ; elle se moule sur lui à tel point que, malgré ses faiblesses et ses misères, elle n'est pour lui ni un poids ni un obstacle pour son union avec Dieu (autant du moins que cela est possible, en ce monde). Et ainsi elle semble spiritualisée, elle aussi, dégagée et libre de toutes choses ; voilà pourquoi, sans perdre aucune de ces opérations propres et conservant toutes ses tendances, inclinations et répugnances, elle en est complètement dégagée et les a « comme si elle ne les avait pas ». Et sans aimer, ni vouloir, ni posséder quoi que ce soit, elle aime tout, elle veut tout, elle possède tout. C'est pourquoi ses actes, tout comme ceux de l'esprit, viennent se réduire à un seul, infini, illimité, qui, comme l'infini, n' « est rien et est tout ».

*
* *

Mais nous ne voulons pas continuer, pour ne pas nous étendre à l'excès. Nous allons seulement, pour terminer cette modeste esquisse de la vie intérieure, indiquer la différence qui existe, selon nous, entre l'union et la transformation. Car bien qu'on emploie d'ordinaire ces deux termes et que nous nous en soyons servi nous-même indistinctement, ce n'est qu'en vertu de l'usage qu'ils peuvent avoir la même signification.

En réalité, le mot *union* doit, nous semble-t-il, s'appliquer plutôt à l'état actif, car l'union suppose toujours la permanence de deux êtres qui s'unissent. Or nous voyons que dans l'union mystique l'être de l'âme disparaît d'une

certaine manière ; le nom de transformation lui conviendra donc mieux, puisque ce nom exprime une « modification » dans l'être d'une chose. Et voilà précisément ce qui se produit dans l'union appelée mystique, où l'âme qui était et se sentait auparavant d'une certaine manière, est ensuite d'une autre par l'acquisition d'une nouvelle manière d'être en Dieu. Elle se sent alors déifiée et divinisée, comme si Dieu, qui était d'abord caché au plus intime de son être, se révélait ensuite à elle, en lui donnant son être et sa vie. C'est donc bien elle, l'âme même, qui se sent devenue Dieu ou divine.

De là précisément est venue la difficulté d'expliquer l'union mystique, et de là, que certains, ne trouvant pas de termes assez forts pour en exprimer la nature, en sont venus à s'exprimer dans un sens panthéiste, donnant à entendre, assurément contre leur intention, que l'âme se détruisait dans son être même. Non, l'âme ne se détruit pas dans son être, ni dans sa nature, mais elle se transforme, absorbée qu'elle est par la vertu de Dieu dans l'abîme de sa divinité.

Voici, nous semble-t-il, le motif pour lequel d'aucuns ont pu croire que l'âme s'anéantit dans l'union mystique : comme l'âme, pour s'unir à Dieu, doit se réduire, autant que la chose est possible, à l'état de pur esprit, et que celui-ci ne peut être perçu ni senti par aucune de nos facultés, par aucun de nos sens intérieurs, il semble que l'âme se détruit ou disparaît.

Et voilà aussi pourquoi il est si difficile de classer l'union mystique, parce qu'elle tient plus de la transformation que de l'union. Elle est en effet union de l'esprit, union si intime qu'aucune comparaison, aucune forme sensible ne peut la représenter. Si donc nous voyons, même pour les choses matériellés, que plus elles sont subtiles, plus elles se compénètrent, comme l'eau avec l'eau, l'air avec l'air, la lumière avec la lumière, que sera-ce pour les substances spirituelles ? Que sera-ce surtout quand il s'agira de l'esprit de Dieu si puissant, absorbant le nôtre ? Si on

peut dire, quand le soleil se lève, qu'il absorbe toutes les autres lumières, bien que celles-ci, sans s'éteindre, ne fassent que se perdre dans sa lumière, à combien plus forte raison pourra-t-on le dire lorsque apparaîtra au fond de notre âme ce soleil divin de l'esprit infini de Dieu ?

Et puisque nous avons pris cette comparaison de la lumière, étendons-la davantage ; toute imparfaite qu'elle est, elle nous semble la plus propre à faire connaître la nature de l'union mystique. Nous voyons donc que la lumière, si elle est lumière pure, disparaît sans se détruire, dès qu'apparaît celle du soleil. Et si on en aperçoit encore quelque chose, c'est parce qu'il y a en elle un élément impur ou grossier, qui n'est pas pure lumière. En sorte que l'impossibilité pour la lumière du soleil de l'absorber totalement, ne vient pas de ce qui est lumière en elle, mais de ce qui n'est pas lumière.

De même si notre esprit n'est pas totalement absorbé par l'esprit de Dieu, ce n'est pas par ce qui est esprit en lui, mais par ce qui n'est pas esprit. Et s'il se perçoit encore lui-même, c'est qu'il n'est pas totalement purifié.

De même qu'on peut dire que la lumière, en tant qu'elle éclaire, est absorbée, sans être détruite, par le soleil ; de même notre esprit, quant à ses actes, est absorbé, sans être détruit, par la vertu de l'esprit divin ; et ainsi il comprend, il aime, il agit avec l'intelligence, l'amour et le pouvoir de Dieu.

Mais il n'est pas pour cela détruit dans ses actes mêmes ; au contraire, il est rehaussé et élevé au plus haut degré de perfection, comme la lumière en s'unissant au soleil. Et tout comme la lumière, si elle n'était pas lumière, ne pourrait s'unir au soleil, ainsi notre âme, si elle n'était pas substance spirituelle et intellectuelle, ne pourrait s'unir à Dieu. Aussi ne voit-on pas bien comment l'âme s'annihilerait pour s'unir à Dieu.

Mais, dès l'instant que toutes ses opérations se font en Dieu, il n'est pas étonnant qu'elle se sente morte à elle-même et à ses propres opérations, qu'elle sente par consé-

quent que, comme Dieu ne peut être saisi par la raison, il ne peut être aimé non plus par la vertu naturelle, et qu'elle ne peut donc le connaître et l'aimer que par la lumière et l'amour de Dieu lui-même.

Dieu se connaissant et s'aimant dans l'âme transformée, telle est donc la consommation de toute sainteté et de toute perfection. C'est alors que l'âme peut chanter vraiment ce qui constitue son cantique d'amour et de louange : *Toi seul, mon Dieu, en toutes choses*. Et ainsi, par son union avec Dieu, l'homme atteint sa fin dernière. glorifiant Dieu par le même acte qui le possède et constitue son propre bonheur.

Tels sont, à notre humble avis, les enseignements de la foi sur cette matière, et ceux de tous les vrais mystiques. On n'a qu'à voir, par exemple, de saint Jean de la Croix le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme d'amour*. Là nous trouvons en substance tout ce que nous venons de dire et tout ce qu'on peut dire sur ces matières ; car de tous ceux que nous connaissons, c'est celui qui a le mieux traité ces sujets, le mieux écrit sur eux et pénétré plus avant dans le sens du surnaturel et du divin. Il est, pour ainsi dire, le grand apologiste du néant de la créature et du tout de Dieu, de la négation de soi-même et de l'amour du sacrifice.

V. Osende, O. P.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

La Vie intérieure de Saint Joseph

Nous abordons ce beau et grand sujet, non sans défiance de nos lumières, par le désir d'être utile aux lecteurs de *la Vie Spirituelle* et de rentrer plus strictement dans le cadre de la Revue. Saint Joseph est honoré comme le modèle incomparable, comme le patron très bienfaisant de la vie intérieure. Patron de la vie intérieure ! Pouvions-nous ne pas insister sur un titre qui le recommande très particulièrement à notre dévotion ?

Ce grand saint apparaît à nos yeux du premier abord avec un caractère de sérénité et de calme qui implique un admirable équilibre des puissances de son âme dans la poursuite du souverain bien ; une maîtrise absolue sur ses passions, qui, loin d'entraver cette poursuite, y prêtaient plutôt leur élan rectifié ; une vigueur de vie surnaturelle qu'il n'est donné à personne de dépasser. Oserons-nous tenter de décrire une âme en laquelle Dieu vivait si profondément et qui était vraiment absorbée dans la vie de Dieu ?

Les vertus et les dons spirituels de saint Joseph.

La structure de la vie intérieure est constituée par les vertus théologales, qui nous unissent surnaturellement à Dieu, comme se rendant notre fin par la vision face à face. La foi

oriente notre intelligence vers cette fin comme inconnue, mais toutefois saisie avec certitude ; l'espérance nous y adapte et nous y porte par un mouvement que rien au monde ne saurait faire dévier ; la charité enfin établit entre ces deux termes, l'homme et Dieu, une union réelle, intime, quoique conditionnée par la vie présente qui est sujette au changement. Cette union n'a pas encore toute la consistance désirable, parce qu'à une connaissance obscure ne peut répondre l'union absolue, définitive, indissoluble, qui résulte de la vision face à face ; toutefois, en tant qu'union de volonté et d'amour, elle est de même essence que l'union des bienheureux dans la vie éternelle avec Dieu leur principe et leur fin. Ce bref exposé nous donne à entendre que la vie intérieure en son ensemble dépend de la foi : plus celle-ci est lumineuse, plus l'espérance est prenante, plus la charité est solide.

Ces trois vertus sont complétées par les dons qui prédisposent l'âme à l'emprise du Saint-Esprit. La fin surnaturelle est si haute qu'elle ne peut être atteinte qu'autant que les puissances de l'âme sont rendues susceptibles de la motion du Saint-Esprit qui les pousse et les maintient à cette hauteur. Les vertus, qui ont pour principe moteur la raison, resteraient en deçà du but. Elles ne sont pas supprimées, car elles ont leur fonction nécessaire dans l'organisme de l'âme humaine ; car la grâce qui perfectionne tout, ne détruit rien de la nature. Mais, animées par les vertus théologales, pénétrées par les dons du Saint-Esprit, elles passent à l'état infus, elles apparaissent transfigurées ; elles opèrent sur un mode nouveau, elles embrassent un objet bien plus étendu, elles ont un effet purifiant sur l'âme. Grâce à leur action que la charité commande et informe, les puissances de l'âme sont mises en pleine harmonie avec la fin surnaturelle que Dieu dans sa miséricorde propose à nos efforts et deviennent capables de la saisir.

En saint Joseph, tout ce monde intérieur était merveilleux. La foi est la lumière de l'éternité qui rayonne en nous, autant que nos yeux débiles sont capables de la supporter ; dans une âme encombrée de passions et d'estime d'elle-même, elle ne répand qu'une faible lueur ; en une âme purifiée et foncièrement humble, elle jette de vives splendeurs, elle se revêt même de radieuses évidences, elle éclipse et relègue au second plan toute autre lumière. Les yeux spirituels de saint Joseph étaient fermes, son cœur était d'une pureté sans tache : la lumière de

l'éternité brillait en lui d'un éclat extraordinaire, quoique sous le voile de la foi. Par son mariage avec Marie, par sa paternité vis-à-vis de Jésus, il était entré dans le vif des réalités éternelles ; il se trouvait associé à la Trinité trois fois sainte ; il portait l'empreinte de la paternité du Père céleste, il traitait le fils de Dieu comme son fils, il était tout entier investi par le Saint-Esprit. Vivant dans une telle intimité avec les Trois Personnes divines, confirmé en grâce, il attendait la vision face à face avec une entière certitude. La charité était chez lui montée à son zénith. Le Saint-Esprit mettait en mouvement toutes les facultés de son âme, chacune en son ordre, avec une énergie victorieuse et en même temps une suavité toute céleste.

Saint Thomas d'Aquin distingue trois séries superposées de vertus : les vertus acquises, opérant humainement ; les vertus infuses, opérant surnaturellement ; les vertus qu'il nomme de l'âme purifiée, agissant divinement. Les vertus de cette dernière sorte sont telles qu'elles reproduisent, autant que cela peut être donné à la créature, les vertus mêmes qui font partie de l'essence divine et que saint Thomas appelle *exemplaires*. Ainsi, montée à ce degré, la prudence, qui a le gouvernement de la vie humaine, « n'envisage plus que l'aspect divin des choses » ; la tempérance, qui règle les appétits, « n'a plus rien à démêler avec les cupidités terrestres » ; la force, qui maintient l'âme dans le devoir contre les menaces de mort, « ignore les passions de la crainte » ; la justice, qui rend à chacun son dû, « se tient unie à l'esprit divin par un pacte indélébile ». Evidemment, les vertus de saint Joseph avaient cette sublimité. Sa prudence était une émanation de la Sagesse divine qui atteint ses fins avec force et conduit tout en suavité ; sa tempérance se résolvait en une chasteté, non pas de lutte, mais de tout repos ; se force le rendait inaccessible à tout effroi ; sa justice faisait que son vouloir était identifié en toutes choses avec le vouloir divin.

Efforçons-nous de presser plus encore notre sujet.

La physionomie d'ame de saint Joseph.

Les Apôtres, dit Bossuet, eurent pour mission de manifester le Verbe incarné ; saint Joseph eut pour mission de le cacher. De là sa physionomie d'âme spéciale.

Il cacha le Verbe incarné, parce qu'il fut d'une humilité comme incommensurable ; cette humilité était un véritable abîme où le mystère de l'Incarnation si profond fut soustrait aux regards des hommes.

Son humilité fit de lui l'homme du silence. L'homme vulgaire ne peut garder un secret ; Joseph porta le secret de Dieu pendant trente ans, sans que rien absolument en transpirât.

Humble, il se cantonna dans sa vie d'ouvrier éprouvée et laborieuse, sans que l'œil humain pût voir en lui autre chose qu'un ouvrier qui peine et qui n'a pas de relâche.

Ici se présente à nous une image expressive (1).

Le tabernacle mosaïque était recouvert d'étoffes précieuses aux couleurs éclatantes, qui fermaient également le Saint des saints ; sur ces étoffes étaient étendus, pour les protéger contre les intempéries, des tissus résistants de peaux de chèvres. Député par Dieu pour couvrir et cacher l'ineffable mystère de l'Incarnation, saint Joseph l'abrita de son humilité, de sa charité et de ses autres vertus comme sous un voile tissu de fin lin, de bleu céleste, d'écarlate et de pourpre ; puis il le recouvrit de sa patience invincible dans les travaux et les adversités comme d'un tissu aux crins rudes, impénétrable aux injures de l'air.

Qui voyait du dehors la tente du tabernacle comme d'un campement militaire, revêtue d'âpres tissus, battue par les vents et les pluies, ne pouvait guère soupçonner son revêtement intérieur d'étoffes précieuses et de lames d'or, son atmosphère embaumée de parfums exquis ; il ne pouvait penser qu'elle abritât l'arche sainte et les Chérubins adorateurs. Ainsi à voir Joseph peiner comme un ouvrier sur sa tâche et pâtir comme un persécuté, on ne se rendait pas facilement compte de l'éminence de sa vertu, non plus que des trésors que recouvrait sa vie humble et laborieuse ; on ne savait pas que l'âme de ce pauvre ouvrier était pleine de rayonnements et d'extases et que sa demeure était un ciel anticipé.

La grande merveille en tout cela, c'est que Joseph se livrait à la plus haute contemplation, et contemplation ininterrompue des mystères divins dont il était le dépositaire, sans que cette application intellectuelle absorbante dérangeât en rien sa vie de père de famille et d'ouvrier ainsi que les emplois qui

(1) *Élévations sur saint Joseph*, p. 117-120.

en résultaient. Cette vie extérieure toute sacrifiée n'apportait aucune entrave à sa contemplation ; et réciproquement celle-ci ne lui retirait rien de son application à ses devoirs d'état. Il était tout à son Dieu, comme s'il eût été seul au monde avec lui ; et en même temps il se consacrait tout entier à sa chère famille et à son travail d'artisan.

Saint Thomas d'Aquin écrit à propos d'Adam avant son péché : « La rectitude de l'homme tel que Dieu le forma, consistait en ce que les choses inférieures étaient soumises aux supérieures et que celles ci ne trouvaient aucun empêchement dans les inférieures. Par suite le premier homme n'était pas dérangé, par les choses extérieures, de la claire et ferme contemplation des effets intelligibles qu'il percevait par irradiation de la vérité première d'une connaissance soit naturelle soit gratuite » (I, q. xciv, art. 1).

Ce passage nous explique l'état intérieur habituel de saint Joseph. Dans son âme si harmonieuse, les opérations de l'intelligence et celles des puissances inférieures ne s'entravaient pas mutuellement. Il était tout entier par l'intelligence à la contemplation des mystères et tout entier aux actes de la vie familiale et ouvrière. Les deux ordres d'occupation se produisaient en lui simultanément, sans trouble ni confusion, avec la dépendance nécessaire du sensible vis-à-vis des puissances supérieures, mais sans que celles-ci fussent distraites de leur objet propre par le gouvernement de la vie extérieure (1).

Passons au concret. Représentons-nous saint Joseph, ayant à ses côtés l'Enfant-Jésus qui joue ou qui travaille : au fond de son cœur, il l'adore, avec un profond saisissement ; mais en même temps, il lui donne des ordres comme un père à son fils, et de la manière la plus naturelle. Combien l'âme de Joseph est grande et ferme pour accorder ensemble ce qui paraîtrait des incompatibilités, pour commander sans contrainte

(1) Le Père Surin, dans ses *Fondements de la vie spirituelle*, livre V, ch. 12, *du Parfait usage de la foi*, parle de cette prérogative de saint Joseph : « Il tenait, dit-il, toutes les puissances de son âme inséparablement attachées à un Homme-Dieu et à une Mère-Vierge. Cependant il vaquait à son travail, et n'était pas obligé de l'interrompre, parce que, quelque occupation qu'il eût en dehors, il se sentait intérieurement attiré par l'unique objet de son amour qu'il avait toujours présent. »

à Celui qu'elle adore comme son Dieu ! Une foi extraordinaire produisait cette merveille.

Relisez l'épisode de la perte de Jésus au temple. Quelle vérité dans la douleur des parents de Jésus ! Quelle sincérité dans l'expression de leur chagrin ! Quel naturel dans leurs reproches ! Oublient-ils que Jésus est le Fils de Dieu ? Nullement. Mais ils le traitent comme leur enfant. L'évangile nous montre Jésus-Christ agissant en vrai homme, s'indignant, pleurant ; ainsi Marie et Joseph se comportent comme les vrais « parents de Jésus ». Et en même temps, ils sont ses fervents et continuels adorateurs.

Saint Joseph, Patron de la Vie Intérieure.

Ces considérations nous font comprendre comment saint Joseph est excellemment le patron de la vie intérieure.

Cette vie par laquelle notre âme se tient unie à Dieu dont elle conserve la présence, le louant, le bénissant, l'adorant, le glorifiant, lui rendant grâces en tout temps et en tout lieu ; cette vie si bien nommée de recueillement, si bien qualifiée par saint Paul « La vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ » (Col., III, 3), est difficile à sauvegarder dans sa pureté et son intégrité au milieu du monde, parmi les occupations qu'il impose et les distractions qu'il engendre. Il faut une force d'âme peu commune pour maintenir, dans un tel tourbillon, un courant d'union avec le Père céleste qui nous ramène à lui sans que nous ayons éprouvé des déperditions notables de vie intérieure, sans que les sollicitudes et la fascination des choses du dehors l'aient entamée. Même dans les cloîtres, il est peu d'âmes vraiment intérieures, sur lesquelles la vanité, la dissipation, n'aient pas de prise. Recourons à saint Joseph, le saint toujours recueilli, toujours adhérent aux choses divines par la contemplation et l'amour, afin qu'il nous rende participants à la fermeté, à la vigueur, à la beauté de sa vie intérieure, laquelle persistait intacte, quelles que fussent la violence et la ténacité des préoccupations qui aient pu parfois l'assiéger. La cime de son esprit brillait, lumineuse, au-dessus de tout nuage.

Implorons de lui une autre grâce encore, non moins essentielle.

Il est un danger, en fait de spiritualité et de dévotion, dans l'accoutumance qui entraînerait trop facilement avec soi la routine. Celle-ci est signalée, dans le décret sur la communion fréquente, comme contraire à l'intention droite et de nature à paralyser plus ou moins les effets du sacrement. Saint Thomas d'Aquin recommande la réception quotidienne de l'Eucharistie, pourvu, dit-il, que l'amour s'en accroisse et que le respect ne diminue pas. Tout est là : la familiarité avec les choses divines est permise, Dieu nous y autorise avec une surprenante bonté, mais qu'elle ne soit pas au détriment du respect. Ici encore assistez-nous, ô saint Joseph : jamais personne n'entra en rapport aussi familier que vous avec le Fils de Dieu, le Sauveur ; et jamais il n'eut d'adorateur plus pénétré de respect, plus profondément humble que vous, sauf Marie votre virginale épouse ; et même ce respect, cette humilité dans l'adoration, croissaient en vous de jour en jour, avec l'amour lui-même, jusqu'à des proportions inassignables. Ah ! Daignez, ô grand saint, faire passer dans l'âme des prêtres qui consacrent, des fidèles qui communient, quelque chose des brûlantes ardeurs, du saisissement d'adoration, du dévouement sans limite, avec lesquels vous serriez dans vos bras et contre votre cœur l'enfant, l'adolescent, qui, vous nommant son père, se préparait sous votre toit à racheter le monde !

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.
Abbé de la Cong. Olivétaine.

Textes choisis relatifs à la prière au Moyen-Age

Il n'y a rien de plus déconcertant que d'entendre parler des auteurs qui semblent n'avoir point étudié les sources de leur question.

Beaucoup de ceux qui traitent des *Exercices* de saint Ignace paraissent ne les avoir jamais lus, non plus que les écrits de saint Jean de la Croix ou de sainte Térèse ou de Denis.

Beaucoup parlent de la prière au moyen-âge qui semblent n'avoir jamais ouvert un livre de cette époque sur ce sujet précis.

Indiquons-leur au moins, en plus de toutes les biographies des saints du moyen-âge, le tome III des *Indices* de la Patrologie latine de Migne, où il est question de la prière en général, avec renvois de multiples passages des saints Pères : 1. Définition et division de la prière — 2. Conditions — 3. Nécessité — 4. Effets — 5. Temps et lieu — 6. Objet de la prière et personnes pour qui il faut prier — 7. De l'oraison mentale et de ses conditions — De la méditation et de la contemplation — 8. De l'oraison vocale. Beaux exemples et merveilleux effets — 9. Prières des païens et des hérétiques — 10. Livres, sermons, homélies traitant de la prière.

Il n'a pas paru meilleur, pour donner une idée concrète de la prière au XIII[e] siècle qui est le cœur du moyen-âge, que de citer certains textes de cette époque, ou environ.

I. — *Le lieu de la prière.*

Voici ce que dit le cistercien Gonthier, vers 1205, dans son traité de la prière (*Patr. lat.* Migne, CCXII, col. 169) :

« Le lieu de la prière est général, ou spécial. Le lieu général (ou commun), c'est le monde entier, parce que partout dans tout le monde, il faut prier, louer et bénir Dieu, suivant la paroles du psalmiste...

« Le lieu spécial peut être tel, tel ou tel, parce qu'en chacun Dieu se trouve tout entier, et néanmoins il est tout dans les autres.

« Le lieu spécial est sacré ou profane. Nous appelons sacré celui qui est consacré par des rites divins, par exemple l'église. Un lieu profane et non sacré, c'est par exemple une maison ou une habitation (*villa*).

« Sacré ou profane, le lieu de la prière peut être public ou privé.

« Un lieu sacré et public, c'est l'église ou le cimetière. Un lieu sacré et privé, c'est l'oratoire. Un lieu profane et public, c'est la place (*forum*), le théâtre, le port. Un lieu profane et privé, c'est la maison, le champ ou le jardin.

« En outre un lieu sacré est ou désigné, ou choisi, ou offert.

« Le lieu sacré désigné (*adscriptus*), c'est l'église pontificale. Elle est désignée à tout le peuple de la cité qui est obligé d'y venir une fois par semaine, s'il ne le peut davantage... De même l'église baptismale est désignée à tous ses paroissiens... l'église collégiale à tous ses clercs... l'oratoire à ses moines...

« Le lieu choisi (*electus*), c'est celui que chacun choisit suivant sa dévotion : le saint Sépulcre, les tombeaux des Apôtres...

« Le lieu offert (*oblatus*), c'est celui qui n'est ni désigné, ni choisi, mais rencontré par hasard, comme il arrive aux voyageurs ou aux navigateurs. »

II. — *Les formes de la prière.*

A. — Le même auteur, Gonthier, vers la même date (*Patr. lat.* tom. CCXII, col. 171) :

« La prière revêt diverses formes ; elle est soit dominicale, soit privée, soit canoniale ou ecclésiastique, soit monastique.

« La forme dominicale de l'oraison, c'est celle qu'à ses disciple, qui lui demandaient de leur apprendre à prier, le Seigneur Dieu a enseignée par ces paroles : « Vous prierez de cette manière : Notre Père qui êtes aux cieux », etc...

« La forme privée de la prière est celle que chacun se fixe à sa volonté, par exemple des prières ou des psaumes, ou bien des litanies, ou des génuflexions, à faire quotidiennement à la suite d'un vœu. Cette forme varie presque suivant chaque individu, puisque chacun choisit ce qu'il veut dire, d'après sa seule dévotion, et en dehors de toute autorité.

« La forme monastique a été instituée par nos aînés, Basile, Benoît et autres Pères; elle est observée avec régularité dans les monastères ou habitations des moines; elle varie suivant ses différents auteurs et les différentes familles de moines, chacun ajoutant aux usages du voisin, ou les changeant, ou en supprimant une partie.

« La forme canoniale de la prière, c'est celle de ceux qu'on appelle par antonomase les chanoines réguliers, bien que *chanoine* ne puisse vouloir dire autre chose que régulier, venant de *canon* qui signifie *règle*. Cette forme de prière devrait canoniquement être conforme à la prière ecclésiastique. Cependant sur certains points elle en diffère.

« La forme ecclésiastique, c'est celle de l'Église universelle. Elle a coutume de varier elle-même souvent selon les différents diocèses.

« Parmi toutes ces formes de la prière, que personne ne pense avec orgueil que la sienne est préférable aux autres. Toutes, elles sont louables et bonnes. Elle plaisent à Dieu. Elles n'ont qu'un but : la béatitude. Peu importe, quant au succès de l'entreprise, par quelle ordonnance de discours, interpellant le roi, vous avez obtenu ses faveurs; de même, à mon avis, peu importe par quelle forme de prière vous conquérez le prix de la récompense éternelle. »

B. — D'après David d'Augsbourg (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 294-320), la perfection consistant dans l'illumination de l'esprit, dans la rectitude de la volonté et dans l'occupation de la mémoire, dans les choses divines, cette dernière faculté se trouvant formée par les lectures, les conférences, la méditation, l'oraison et la contemplation, de la prière (*oratio*) qui doit être mêlée aux lectures comme aux autres actions, il existe trois formes :

1. La première est la forme *vocale*. Nous employons alors des paroles toutes faites et en usage, psaumes-hymnes, collectes, ou autres oraisons, laudes composées pour exciter la dévotion ou pour remplir une obligation.

Pour bien faire cette prière, il y a des règles à observer pour nos pieds, nos mains, nos yeux, nos oreilles et notre esprit.

Notre attention à ce que nous psalmodions ou prions peut être superficielle, ou littérale, ou intellectuelle.

2. La seconde forme de la prière consiste à employer des mots formés par l'affection du cœur. Elle requiert davantage la solitude et le silence, le loisir et le repos. Par suite, elle est plus laborieuse, et elle ne peut pas être aussi fréquente ni durable que la précédente.

La troisième forme est l'oraison mentale. Bouche close, l'esprit seul parle à Dieu et lui ouvre son cœur. Et c'est là proprement la prière, car Dieu fait plus attention au cœur qu'aux paroles des lèvres.

Nous retrouverons tout à l'heure, beaucoup plus explicites, ces trois formes de la prière, en parlant des méthodes.

III. — *De l'heure de l'oraison*

Dans *l'Institution des novices* attribuée à saint Bonaventure (édition Berthaumier, t. VI, p. 426), au chapitre XXXVI intitulé : « De l'oraison et de la méditation au milieu des exercices extérieurs », on lit ceci :

« Choisissez une heure pour prier et méditer, soit en route, soit au lieu où vous recevez l'hospitalité. Gardez-vous de tomber dans une négligence entière sur ce point et n'allez point vous mettre dans l'esprit de différer jusqu'à votre retour à la maison. »

IV. — *Dévotions particulières*

L'auteur de la *Règle des novices* veut que nous ayons toujours un certain nombre de prières déterminées à réciter :

« Et ne les omettez jamais, si vous n'y êtes forcés par une nécessité évidente ou une maladie. D'abord, dites tous les jours à la louange de Dieu et de la bienheureuse Vierge Marie cent fois *Notre Père* avec le *Gloria Patri* et autant de fois la Salutation avec des génuflexions. Récitez également tous les jours les sept psaumes de la pénitence avec les litanies pour vos bienfaiteurs vivants, et les vigiles à trois leçons pour les défunts. Ajoutez-y d'autres prières suivant que le Seigneur vous inspi-

rera. Cependant veillez plus à les faire avec dévotion qu'à en compléter le nombre ; et lorsque vous aurez trouvé Jésus-Christ, laissez là votre prière, jouissez de celui que vous avez cherché. Ensuite, quand Jésus se retire, achevez l'oraison que vous avez commencée (1). »

Ailleurs (David d'Augsbourg, *De ext. et int. hom. compos.*, Quaracchi, 1899, ch. LXII, p. 337), on se pose plus nettement la question de ces dévotions ou prières particulières. Elles sont, répond-on, plus opportunes aux débutants, à ceux qui n'ont pas encore le goût de la dévotion. Les autres, s'ils se surchargent de psaumes ou de prières semblables, se ferment l'esprit, arrêtent la dévotion et chargent d'un poids la liberté du cœur.

Quant aux prières les plus utiles, il n'y a pas de règle uniforme à donner : chaque estomac sait mieux la nourriture qui lui convient.

V. — *Qualités de la prière*

L'auteur de la *Règle des novices* parle, au chapitre I, de l'office. Au chapitre II, il s'entretient plus longuement de la prière :

« Appliquez-vous à consacrer votre temps à l'oraison, à la lecture, aux saintes méditations et aux autres bonnes œuvres. Demeurez fréquemment et longuement en oraison. Qu'elle soit secrète, modeste, juste, accompagnée de larmes, fréquente. Préparez-vous-y : en retirant vos sens des objets extérieurs et en tendant au calme intérieur, puis en considérant votre propre misère, enfin en pensant à l'amour brûlant de Jésus-Christ pour nous (2).

Même doctrine enseignée dans le *Miroir de discipline* de Bernard de Besse. Dans la première partie de ce livre, deux chapitres (XIV et XV) sont consacrés à la conduite à tenir pendant l'office au chœur ou hors du chœur. Un autre (ch. XIII) règle la lecture, et un précédent (ch. XII) l'oraison :

(1) *Regula novitiorum*, ch. II, dans *Selecta script. S. Bonaventurae*, Quaracchi, 1898, p. 213. — Cf. *Œuvres de S. Bonav.*, traduction Berthaumier, Paris, 1855, t. VI, p. 467.

(2) *S. Bonav. opera omnia*, édition Quaracchi, t. VIII, p. 475-490. — *Œuvres spirit. de S. Bonav.*, trad. Berthaumier, t. VI, p. 463-466.

« Il faut prier, est-il dit, avec ferveur, non seulement à l'oratoire, mais en tout lieu. Nous sommes les temples de Dieu, et cela surtout dans nos cellules, cachés, là où ne se perçoit aucun bruit. La prière est d'autant plus forte qu'elle est plus secrète. Il nous faut pour ainsi dire nous tenir notre propre chapitre, examiner journellement le bien ou le mal que nous avons fait. Rendons grâce à Dieu de notre vocation, des bienfaits reçus. Prions pour nous-mêmes, pour les autres, pour les vivants et pour les morts...

« Celui qui prie peut commencer par louer Dieu, puis se rappeler les bienfaits reçus, puis exposer ses nécessités et parler de ses défauts, enfin demander humblement de nouvelles faveurs. Toutefois il faut mettre dans la prière l'ordre et la méthode que suggère l'Esprit-Saint et qui va mieux à notre cœur.

« La méditation développe et nourrit le goût de l'oraison. Qu'elle soit dévote et fréquente. Qu'elle soit craintive et respectueuse de Dieu. Madeleine prie au festin, tandis que le pharisien s'ennuie au temple (1). »

VI. — *Méthodes de prières*

1. Dans le *Traité de l'avancement spirituel des religieux* rangé au nombre des œuvres de saint Bonaventure, on indique trois manières de prier.

La première est la vocale : on se sert de paroles préparées et en usage pour cela, psaumes, hymnes, collectes ou autres oraisons et cantiques disposés pour exciter la dévotion et acquitter la dette de la prière.

La seconde manière de prier est souvent plus efficace. Elle consiste en des paroles produites par notre propre ferveur, comme lorsque nous nous entretenons familièrement avec Dieu en parlant de notre propre fonds ou en nous servant des paroles d'un autre conformes à nos affections présentes. Cette sorte de prière recherche surtout les avantages de la solitude et du silence. Elle entraîne aussi une plus grande fatigue de corps et de tête.

(1) Je résume ici ce chap. XII. Cf. *Selecta scripta S. Bonav.*, Quaracchi, 1898, in-12, p. 319-323.

La troisième manière de prier est l'oraison mentale. Elle a lieu lorsque la bouche demeure silencieuse. Alors l'âme seule découvre à Dieu ses désirs, répand en sa présence les sentiments de son cœur, l'embrasse intérieurement ou l'adore avec respect. En cette oraison, l'effusion de notre cœur en Dieu se fait d'autant plus largement que l'amour dépasse davantage ce que notre langue peut exprimer. Ce genre de prière semble le plus convenable, car Dieu considère plus le cœur que les paroles. Cependant les paroles sont utiles : notre esprit est lent à s'élever aux choses célestes, et il a besoin que sa paresse soit aidée des paroles de la prière (1).

2. S'agit-il des prières particulières adoptées assez souvent par plusieurs ?

Saint Bonaventure nous dit qu'elles conviennent davantage aux uns et moins aux autres. Elle sont d'une utilité plus grande pour ceux qui commencent, pour les hommes sans expérience et presque étrangers aux sentiments de dévotion. Mais ceux qui sont plus fervents et dans une familarité plus intime avec Dieu, s'ils s'appliquent outre mesure à réciter des psaumes ou autres prières semblables, ceux-là obstruent leur esprit, arrêtent leur dévotion et mettent un poids à la liberté de leur cœur. Cependant ils se servent souvent avec avantage du secours de ces prières. Mais quand la rosée de la dévotion se répand en nous avec plus d'abondance, ou quand une occupation plus utile ou plus urgente se présente, alors il faut interrompre ces prières qui ne sont pas obligatoires, pour y revenir en temps opportun (2).

3. Quelles sont les oraisons les plus avantageuses ? — « On ne saurait donner sur ce point une règle uniforme, non plus que sur les divers aliments corporels, car chacun s'attache de préférence à tel ou tel, et un jour on aime mieux celui-ci, un autre jour celui-là. Ce genre d'oraison me semble le plus fructueux qui remplit davantage de délices celui qui prie, excite plus promptement en lui l'esprit de dévotion et pénètre son âme d'une plus vive confiance (3). »

(1) *Œuvres spirit. de S. Bonav.*, trad. Berthaumier, Paris, 1855, t. VI, pp. 290, 291 et 316. — Le *De prof. relig.* est de David d'Augsbourg. Il a été réédité à Quaracchi en 1899.

(2) Édition Berthaumier, *id.*, t. VI, pp. 338 et 339.

(3) *Id.*, Berthaumier, t. VI, p. 339.

VII. — *Rapports entre la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation.*

Un auteur plus ancien, celui de la *Scala Paradisi* ou *Scala Claustralium* attribuée à saint Bernard, précise les rapports de la *lectio*, de la *meditatio*, de l'*oratio* et de la *contemplatio* :

(cap. 1) ... « Lecture, méditation, oraison et contemplation, voilà l'échelle claustrale qui élève au ciel. Elle est formée de peu de degrés. Elle est pourtant immense et d'une grandeur incroyable. Ses pieds s'appuient sur la terre; mais sa tête perce les nuages et voisine avec l'intimité des cieux...

... « La lecture est une inspection attentive des Écritures auxquelles votre intelligence s'applique. La méditation est une action studieuse de l'esprit où il cherche par sa propre force rationnelle la connaissance de la vérité cachée. L'oraison est une pieuse application de l'âme vers Dieu pour la fuite du mal et la recherche du bien. La contemplation est comme une élévation de l'âme suspendue en Dieu, où elle goûte des joies d'un éternelle douceur...

(cap. 2) ... « La lecture cherche, la méditation trouve, l'oraison demande, la contemplation goûte...

... « La lecture met comme un aliment substantiel à la bouche, la méditation le mâche et le brise, l'oraison s'en approprie la saveur, la contemplation est la douceur même qui réjouit et reconstitue.

« La lecture, c'est l'écorce ; la méditation, c'est la graisse ; l'oraison, c'est le désir qui demande ; la contemplation, c'est la délectation dans la douceur acquise...

(cap. 10) ... « La lecture par son sujet nous pousse à la méditation. La méditation cherche avec plus de soin ce qu'il faut désirer ; elle fouille pour ainsi dire, elle trouve et montre le trésor ; mais ne pouvant l'obtenir par elle-même, elle renvoie à l'oraison. L'oraison alors se dresse de toutes ses forces et trouve le trésor désiré qui est la suavité de la contemplation. Et, à son tour, la contemplation rémunère le travail des trois autres...

... « Le premier degré est celui des commençants, le second celui des progressants, le troisième celui des dévots, le quatrième celui des bienheureux.

(cap. 11) « Ces degrés sont enchaînés ensemble, ils se rendent de mutuels services...

(cap. 12) ... « La lecture sans la méditation est aride. La méditation sans la lecture est sujette à erreur. L'oraison sans la méditation est tiède. La méditation sans l'oraison est sans fruit. L'oraison unie à une dévote contemplation est enrichissante. Acquérir la contemplation sans oraison est rare ou miraculeux...

« Heureux l'homme dont l'âme se vide de tout souci et qui désire vivre dans ces quatre états...

... « Le premier l'excite, le second le rend circonspect, le troisième dévot, le quatrième l'élève au-dessus de lui-même. Par ces ascensions disposées par lui dans son cœur, il monte de vertu en vertu jusqu'à la vue du Seigneur des seigneurs en Sion...

... « Nous voyons bien qu'en ces quatre degrés la perfection d'une vie excellente est contenue, et c'est dans ces biens spirituels que les efforts de l'homme doivent s'exercer. »

P. Ubald d'Alençon,
des Frères Mineurs Capucins.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

A propos de la question juive

Les pages qui suivent, et qui n'ont d'autre prétention que d'apporter quelques précisions dans un sujet des plus complexes, sont le texte d'une communication faite à la *Semaine des Écrivains Catholiques*. Nous leur laissons leur forme originelle, un article complet sur la question entraînerait à de trop longs développements.

La question juive présente deux aspects : un aspect politique et social, et un aspect spirituel ou théologique.

I. — Au premier point de vue, la dispersion de la nation juive parmi les peuples chrétiens pose un problème particulièrement délicat. Sans doute bien des Juifs, ils l'ont montré au prix de leur sang pendant la guerre, sont vraiment assimilés à la patrie de leur choix ; la masse du peuple juif reste néanmoins séparée, réservée, en vertu même de ce décret providentiel qui fait de lui, tout le long de l'histoire, le témoin du Golgotha.

Dans la mesure où il en est ainsi, on doit attendre des Juifs tout autre chose qu'un attachement réel au bien commun de la civilisation occidentale et chrétienne.

Il faut ajouter qu'un peuple essentiellement messianique comme le peuple juif, dès l'instant qu'il refuse le vrai Messie (1),

(1) Il est impossible à qui ne se place pas au point de vue de la Vérité révélée de comprendre et de juger d'une manière tout à fait juste l'histoire des Juifs et leur rôle dans le monde. Un chrétien seul est en état de dégager la vraie signification de l'histoire d'Israël, après comme avant le Christ. Les études, d'ailleurs fort intéressantes, et remarquablement objectives, poursuivies par un écrivain comme M. Georges Batault, dont le positivisme ne laisse pas de blesser parfois gravement la foi chrétienne, restent en cela très déficientes.

jouera fatalement dans le monde un rôle de subversion, je ne dis pas en raison d'un plan préconçu, je dis en raison d'une nécessité métaphysique, qui fait de l'Espérance messianique, et de la passion de la Justice absolue, lorsqu'elles descendent du plan surnaturel dans le plan naturel, et qu'elles sont appliquées à faux, le plus actif ferment de révolution. C'est pourquoi, comme Darmsteter et Bernard Lazare le notaient très franchement, on trouve des Juifs, des menées juives, de l'esprit juif, à l'origine de la plupart des grands mouvements révolutionnaires de l'époque moderne (1). Je n'insiste pas sur le rôle énorme joué par les financiers juifs et par les sionistes dans l'évolution politique du monde pendant la guerre et dans l'élaboration de ce qu'on appelle la paix.

De là, la nécessité évidente d'une lutte de salut public contre les sociétés secrètes judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite, de là même la nécessité d'un certain nombre de mesures générales de préservation, qui étaient, à vrai dire, plus aisées à déterminer au temps où la civilisation était officiellement chrétienne (on peut consulter à ce sujet l'opuscule de Mgr Deploige sur *Saint Thomas et la question juive* et une étude de M. de la Tour du Pin (2) sur la même question), mais dont il ne paraît pas impossible de trouver l'équivalent, aujourd'hui surtout que le sionisme, en créant un État juif en Palestine, semble devoir mettre les Juifs dans l'obligation d'opter, les uns pour la nationalité française, anglaise, italienne, etc. — et ceux-ci devront refuser tout lien avec le corps politique juif, — les autres pour la nationalité palestinienne, qu'ils aillent résider en Palestine ou qu'ils demeurent dans les autres pays à titre d'étrangers.

J'attire seulement l'attention sur les deux points suivants : 1° Les mesures dont je parle sont, par nature, des mesures

(1) Cf. Bernard Lazare, l'*Antisémitisme* ; Darmsteter, *les Prophètes d'Israël*. M. Muret (*L'esprit juif*) écrivait, de son côté : « C'est un ardent entrepreneur de démolitions que le penseur juif contemporain. On chercherait vainement un principe stable, une idée traditionnelle, sur laquelle il n'ait pas exercé sa volonté de destruction. La déchristianisation du monde, à cela se réduit, en définitive, la fonction des Israélites contemporains. Voilà du moins, s'ils n'y travaillent pas seuls, l'œuvre à laquelle ils collaborent.»

(2) *La question juive et la révolution sociale*, dans le recueil intitulé *Vers un ordre social chrétien*.

d'autorité gouvernementale, et si de fait, pour les obtenir, il est nécessaire de recourir à l'opinion publique, nous avons le devoir, nous autres écrivains catholiques, d'éclairer celle-ci et de lui apprendre à raisonner de ces choses sans haine, en gardant la discipline intellectuelle qui convient. Les passions populaires et les pogroms n'ont jamais résolu aucune question, bien au contraire.

2° Il ne faudrait pas que la question juive serve de dérivatif au mécontentement et aux déceptions de l'heure présente, de telle manière que « le Juif » apparaisse dans une sorte de mythologie simpliste comme l'*unique* cause des maux dont nous souffrons. Qu'il s'agisse d'idées, d'hommes ou d'institutions, il y a d'autres coupables, et en particulier il nous serait vraiment trop facile de battre notre coulpe sur la poitrine d'Israël, en oubliant que les fautes et les infidélités des chrétiens tiennent le premier rang parmi les causes du désordre universel.

II. — J'arrive maintenant au second aspect de la question juive, à l'aspect spirituel ou théologique, qui concerne la vocation du peuple juif, et que je me permets de souligner, parce qu'il est trop oublié. Si antisémite qu'il puisse être à d'autres points de vue, un écrivain catholique, cela me paraît évident, doit à sa foi de se garder de toute haine et de tout mépris à l'égard de la race juive et de la religion d'Israël considérées en elle-même. L'Église prie par les psaumes de David, elle est l'héritière fidèle de l'Ancien Testament et de ses Saints. Si dégénérés que soient les Juifs charnels, la race des prophètes, de la Vierge et des apôtres, la race de Jésus est le tronc sur lequel nous sommes entés. Rappelons-nous le chapitre XI° de l'épître aux Romains : « Si leur rejet a été la « réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon « une résurrection d'entre les morts? Si quelques-unes des « branches ont été retranchées, et si toi, qui n'étais qu'un « olivier sauvage, tu as été enté à leur place et rendu partici- « pant de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas « à l'encontre des branches... Si tu as été coupé sur un olivier « sauvage et enté, contrairement à ta nature, sur l'olivier franc, « à plus forte raison les branches naturelles seront-elles entées « (un jour) sur leur propre olivier (1). »

(1) Cf. S. AUGUSTIN, *Adversus Judæos*, ch. X : « Que les Juifs écoutent

Plus la question juive devient politiquement aiguë, plus il est nécessaire que la manière dont nous traitons de cette question soit proportionnée au drame divin qu'elle évoque ; il est incompréhensible que des écrivains catholiques parlent sur le même ton que Voltaire de la race juive et de l'Ancien Testament, d'Abraham et de Moïse.

Au surplus, deux faits fort importants, que je voudrais vous signaler pour terminer, s'imposent ici à notre considération.

1. Le premier, c'est le nombre, relativement grand et en tout cas vraiment impressionnant, des Juifs qui depuis quelque temps se convertissent au catholicisme (je parle de conversions sincères, non de certaines conversions collectives en Pologne et en Hongrie). Jamais la conscience religieuse des Juifs n'avait encore paru si fortement ébranlée (1).

2. Le second fait, c'est l'extraordinaire élan de prière qui se produit dans l'Église, pour Israël, et dont ces conversions sont précisément le fruit. On connaît l'histoire des deux frères Ratisbonne, convertis, Théodore en 1827, Alphonse, miraculeusement en 1842, après une apparition de la Sainte Vierge.

volontiers ces divers témoignages, ou qu'ils en ressentent de l'indignation, nous devons, très chers frères, les leur rappeler en leur montrant que nous les aimons. Ne nous élevons point avec orgueil contre les branches séparées du tronc ; souvenons-nous plutôt de la racine sur laquelle nous avons été greffés ; rappelons-nous par la grâce de qui, et avec quelle miséricordieuse bonté, et sur quelle racine, nous avons été entés : ne nous élevons pas, mais tenons-nous dans l'humilité. Ne les insultons pas présomptueusement, mais tressaillons d'une joie mêlée de crainte, et disons-leur : « Venez et marchons dans la lumière du Seigneur, parce que son Nom est grand parmi les nations. » — Cf. également S. Jérôme, in Osee, III, 3 ; in Abacuc, III, 17 ; in Malach., IV, 5, 6 ; Estius, ad dist. 47 libri IV *Sent.* ; Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univ.*, IIe partie, ch. 21.

(1) Dans son livre *de l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, publié en 1844, Drach remarquait déjà un « mouvement, bien extraordinaire dans la nation juive », de conversion au catholicisme, « signe certain, disait-il, des derniers temps du monde. » — Parmi les convertis d'Israël les plus connus, citons, outre les frères Ratisbonne et les frères Lémann, la fille du célèbre rabbin et philosophe allemand Mendelssohn (Dorothée Schlegel, femme de Frédéric Schlegel, qu'elle ramena à l'Église catholique), Drach lui-même, le P. Hermann, l'abbé Goschler, le vénérable Liberman, fondateur de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit.

— Cette apparition et cette conversion sont relatées dans la seconde leçon des Matines de la fête de la Médaille miraculeuse (27 nov.). — Théodore Ratisbonne fonda en 1847 la Congrégation de N.-D. de Sion, dont l'objet propre est la conversion des Juifs. Cette Congrégation a pris depuis lors des accroissements considérables. Le 25 janvier 1905, était fondée à Paris, sous la direction des PP. de Sion, une association de prières pour la conversion des Juifs, érigée en archiconfrérie par Pie X en 1909 : les adhérents, qui dès 1907 étaient au nombre de 36.000, sont aujourd'hui innombrables. S. Ém. le Cardinal Dubois est inscrit dans cette Archiconfrérie.

Voici maintenant un fait moins connu et très significatif. Vers la fin de 1869, au Concile du Vatican, les deux abbés Lémann, israélites convertis eux aussi, firent, comme l'écrivait en 1912 en tête de leur livre (1) le Cardinal Coullié, « une tentative audacieuse en apparence, mais infiniment touchante et noble : provoquer un témoignage solennel de sympathie de la sainte Église de Jésus-Christ en faveur des restes d'Israël, et réclamer partout des prières, pour leur retour à la vérité intégrale ». Tendrement encouragés par Pie IX, ils rédigèrent un *Postulatum pro Hebraeis* qui, présenté aux Pères du Concile, recueillit 510 signatures épiscopales. « Tous les Pères du Concile, ajoute « Mgr Élie Blanc, auraient signé sans exception, si les deux « frères, obéissant à un sentiment délicat de déférence, n'avaient « voulu céder l'honneur du plus grand nombre de signatures « au *Postulatum pro Infallibilitate* », qui avait réuni 533 signatures. Seule l'interruption du Concile par la guerre empêcha ce *postulatum* de venir en discussion, et d'être sanctionné par une allocution du Pape.

Enfin l'idée, lancée à Londres en 1918, de neuvaines de Messes à célébrer pour la conversion d'Israël, a prospéré de façon singulière. En France seulement, 510 messes ont été célébrées en 1920, plus de 1000 ont déjà été inscrites pour 1921.

Le 27 février 1920, cette initiative recevait l'approbation de Sa Sainteté Benoît XV. Le Saint-Père a promis d'offrir lui-même cette année, au cours de la neuvaine préparatoire à la fête du Sacré-Cœur, le sacrifice de la Messe pour la conversion des Juifs. Le Cardinal Maurin, archevêque de Lyon, Dom Ga-

(1) *La Cause des restes d'Israël introduite au Concile œcuménique du Vatican*, Lyon et Paris, 1912 ; précédé d'une lettre du cardinal Coullié et d'une lettre de Mgr Élie Blanc.

riador, primat des Bénédictins, plusieurs évêques, un grand nombre de communautés religieuses ont participé à la neuvaine de 1920, et participeront à celle de 1921.

C'est ainsi que l'Église, pressée par sa charité, et malgré cette sorte d'horreur sacrée qu'elle garde pour la *perfidie* de la Synagogue, et qui l'empêche de plier les genoux lorsqu'elle prie pour les Juifs le Vendredi-Saint, c'est ainsi que l'Église continue et répète parmi nous la grande clameur : *Pater, dimitte illis* de Jésus crucifié (1). Il me semble qu'il y a là une indication dont les écrivains catholiques ne peuvent pas ne pas tenir compte. Autant ils doivent dénoncer et combattre les Juifs dépravés qui mènent, avec des chrétiens apostats, la Révolution antichrétienne, autant ils doivent se garder de fermer la porte du royaume des cieux devant les âmes de bonne volonté, devant les *vrais Israélites* dont parle Notre-Seigneur, *in quibus dolus non est*. La charité pour les uns ne doit pas faire tort à la justice due aux autres, ni inversement. Il y a là un cas éminent où nous sommes tenus, ce qui n'est pas toujours facile, d'unir dans l'intégrité de la vie chrétienne deux vertus contraires en apparence : d'unir à la juste défense des intérêts de la cité l'amour surnaturel pour tous les hommes, même pour les ennemis de la cité, amour surnaturel sans lequel nous ne méritons pas notre nom de chrétiens, et qui est le domaine propre, je ne dis pas de l'internationalisme catholique, je dis de la catholicité supranationale.

JACQUES MARITAIN.

(1) De tout temps les chrétiens ont prié pour les Juifs. « Nous prions pour vous », disait saint Justin. Au rapport d'Eusèbe (*de martyribus Palestinæ*, VIII), saint Paul de Gaza, avant son martyre, obtint du bourreau un instant de délai, et pria pour tous les fidèles et les infidèles, et expressément pour la conversion des Juifs. Saint Léon le Grand, dans plusieurs de ses sermons, invite les fidèles à prier pour le peuple juif, et à travailler à sa conversion. La prière de l'office du Vendredi saint est ancienne, saint Grégoire de Tours y fait allusion, Amolon la mentionne expressément (*contra Judæos*, IV, LIX). Ce dernier texte, comme le note M. F. Vernet, à qui nous empruntons ces indications (Dict. d'Apologétique, article *Juifs*), exprime bien l'esprit de l'Église dans sa conduite envers les Juifs : *ut in nullo eorum vitæ et saluti, aut quieti vel divitiis, invidentes, imo eorum veram salutem, pro qua Ecclesia solemniter orare consuevit, veraciter inquirentes, servemus erga eos ecclesiasticam sinceritatem ac disciplinam, et commissos nobis fidelium populos nullo modo eorum contagiis et sacrilegis involvi patiamur.*

Chronique d'hagiographie

La crise des vocations ecclésiastiques constitue à l'heure actuelle l'une des plus graves préoccupations de l'Église. En de nombreux pays, plus spécialement en France, NN. SS. les Évêques ont fréquemment consacré leurs mandements à ce besoin plus urgent. Des Revues s'efforcent d'éveiller l'opinion, de suggérer aux fidèles les moyens de remédier à cette pénurie de prêtres. De zélés catholiques, tels M. Goyau, M. Bureau, apportent à cette cause le poids de leur profonde expérience. Dernièrement, Mgr Julien, évêque d'Arras, condensait en quelques mots ce qui peut le plus efficacement animer le zèle de tous dans cette voie. « Paraître aux yeux de tous comme la règle vivante de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire, voilà une fonction sociale, s'il en fut, dans laquelle personne ne peut suppléer le prêtre. Par quel oubli de ses intérêts les plus essentiels la société pourrait-elle ignorer ce sacerdoce catholique qui est sa meilleure garantie contre le désordre des idées, d'où naît le désordre des mœurs, qui entraîne le désordre des choses? (*Recrutement sacerdotal*, mars 1921, p. 38-39).

Le problème est grave : sa solution dépend non seulement du nombre d'aspirants à l'état ecclésiastique dont notre génération doit fournir l'appoint au cours des années présentes, mais aussi de la valeur des prêtres que l'Église peut consacrer aux besoins de l'heure. A côté de la quantité qui a son importance, n'oublions pas la qualité. C'est ce dernier point de vue, le plus important au fond, que notre Chronique voudrait souligner.

Parmi les figures sacerdotales qui peuvent le mieux représenter la vertu apostolique du ministère des âmes, nous en signalerons deux qui, plus fortement, ont réalisé l'idéal du prêtre.

1. Le Père Chévrier (1).

Ce Lyonnais, qui, toute sa vie, déploya son zèle dans la ville

(1) *Vie nouvelle du Vénérable Père Chevrier*, par l'abbé Chambost. Un vol. in-8°, 620 pages. Vitte, Lyon, 1921.

natale, a laissé une œuvre que beaucoup ont admirée. Dans le quartier populeux de la Guillotière, la Providence du Prado se présente comme le fruit admirable de la sainteté de ce prêtre. Le jour du cinquantenaire du Prado, le 10 décembre 1910, S. Ém. le cardinal Coullié résumait d'un mot cette œuvre : « Le Père Chevrier est l'apôtre et le patron de la première communion. »

Depuis la fondation, huit mille enfants, choisis dans les familles les moins religieuses de Lyon, ont été pendant plusieurs mois hébergés au Prado pour y recevoir l'instruction religieuse qui les préparait à la première communion et donnait à leur âme inculte la première formation religieuse. Ceux qui se sont voués à cette œuvre, ce sont des prêtres, formés spécialement en ce but, grâce à l'école cléricale organisée par le P. Chevrier, et qui, dès leur Séminaire, s'inspirant de l'esprit de pauvreté, affiliés au Tiers-Ordre de Saint-François, ont voué leur vie à cet apostolat des pauvres. Ce sont aussi des Sœurs, également consacrées à ce ministère, dans un même esprit de dénuement, et qui, pour les petites filles pauvres, exercent le même enseignement préparatoire à la première communion et à la vie chrétienne. L'autorité ecclésiastique a d'ailleurs jugé que de tels apôtres devaient avoir sur les milieux populaires une profonde influence, et, du vivant même du Père Chevrier, leur a confié plusieurs paroisses ouvrières des environs de Lyon.

Certains fondateurs ont eu, dès le début de leur apostolat, l'intuition du rôle que Dieu leur réservait. Le Père Chevrier y est venu par étapes. Tout jeune, quand il se rendait chaque matin à la paroisse Saint-François pour servir la messe de 5 heures, il montrait sans doute une inclination précoce pour l'Eucharistie, mais tout au plus, le clergé de la paroisse pouvait-il y voir un signe de vocation sacerdotale. Après son grand séminaire, quand, en 1850, il débutait dans le ministère comme vicaire à Saint-André, sa charité se montrait déjà admirable. Toujours prêt à aider ses confrères, déjà détaché de lui au point de désoler sa mère en se dépouillant pour ses pauvres, attiré vers une vie intérieure intense dont ses pénitents au confessionnal, ses paroissiens en chaire, pouvaient sentir la surabondance, un secret désir le pressait à pratiquer une vie plus parfaite. N'eût été l'inconvénient de se singulariser par trop, il eût vendu ses meubles. Justement, une nouvelle œuvre,

due à des tertiaires de Saint-François, venait de se fonder, la Cité de Jésus. En 1857, l'abbé Chevrier en était nommé aumônier. Dans ce milieu d'ouvriers pauvres, l'œuvre voulait être l'église des pauvres. Et le nouvel aumônier y pratiqua plus librement son désir de dénuement. Mais ce n'était que la préparation providentielle à sa mission. Les catéchismes qu'il y faisait, il y voyait une œuvre urgente, pour laquelle il désirait abandonner tout le reste.

Ce fut comme le noyau de son œuvre à lui. En 1860, il achetait, au quartier de la Guillotière, une maison de bal, et dans ce lieu où tant de mal s'était perpétré, il installait, dans des conditions fort précaires, son groupe d'enfants et de catéchistes. Les ressources venaient ou ne venaient pas. L'abbé Chevrier, que tous nommaient déjà le Père Chevrier, allait mendier lui-même à la porte de l'église de la Charité, à Lyon. Il lui arrivait d'être arrêté par les agents, ce dont le commissaire, qui connaissait déjà, ainsi que Lyon tout entier, sa réputation, s'excusait avec émotion. C'est qu'après avoir apprivoisé ces petits sauvages, le Père Chevrier excellait à les civiliser, enfin à les christianiser.

« Le catéchisme, disait-il, est l'emploi le plus saint et le plus important de la maison. C'est le but de l'œuvre, et chacun de ceux qui sont dans la maison doit se faire un devoir et un bonheur d'enseigner le catéchisme aux enfants, et de s'instruire lui-même afin d'être en état de le bien faire. » Mais pour cela, il fallait au Père Chevrier des collaborateurs. D'où son idée d'une école sacerdotale, qui préparerait ces auxiliaires. La chose était délicate, car l'œuvre n'étant pas un ordre religieux, mais une association de prêtres, s'inspirant de la règle du tiers-ordre franciscain, les autorités diocésaines eussent pu faire quelque opposition. Mais la sainteté de l'abbé Chevrier, les heureux résultats de son œuvre inspiraient confiance, et soit de Lyon, soit de Rome, les encouragements soutinrent le généreux apôtre. Poussant même plus loin sa confiance, le diocèse de Lyon ne tardait pas à offrir au Père Chevrier quelques paroisses ouvrières où son amour des pauvres pouvait s'étendre sans mesure.

Cet arbre, si chargé de fruits dès les premières années, supposait une riche sève. Et, de fait, la vie intérieure du P. Chevrier donnait à ce corps une âme toute vibrante. On répète volontiers son mot préféré : « Que c'est beau, Jésus-Christ ! »

Il en avait médité longuement la splendeur, la douceur, la pauvreté surtout. Ses pensées, sa parole revenaient inlassablement à ces trois choses : la Crèche, la Croix, le Tabernacle. Et cette communication intime avec le Maître, il l'appuyait de renoncements héroïques. Outre sa pauvreté absolue, ses mortifications étaient effrayantes. Sa mère avait beau lui supprimer haire et discipline, elle en trouvait toujours. Les jeûnes qu'il s'infligeait devaient déterminer la maladie dont il est mort.

Le Père Chevrier s'était voué à l'enseignement du catéchisme. Dans ce but, il travailla toute sa vie. Esprit laborieux plus que brillant, jamais il ne crut avoir assez étudié. Les notes qu'il a laissées attestent une étude continue, et le fruit de tant de labeurs se trouve condensé dans son principal ouvrage : *Le Véritable Disciple*, peinture de l'idéal sacerdotal qu'il eût voulu voir réalisé chez tous les prêtres.

Plus grande encore était son expérience des âmes : et la Providence se servit de lui pour le bien d'un grand nombre. Il lui est arrivé de guérir les corps : plus souvent, il sut lire dans les âmes, encourager leurs initiatives chrétiennes, comme il le fit pour Mlle Tamisier, l'initiatrice des Congrès Eucharistiques.

On peut dire que la mission du P. Chevrier fut essentiellement eucharistique. Ses œuvres convergent toutes vers ce but : préparer à la communion. Et l'unité de ce but a permis à sa mission d'être profonde, durable. Autour de cette idée, le P. Chevrier a non seulement groupé des collaborateurs et collaboratrices dévoués jusqu'à la mort, mais, pour cette œuvre, il fut un animateur de la charité chrétienne. De ce titre, il reste un modèle d'activité sacerdotale : et l'Église, dans l'enquête en vue de sa béatification, ne peut manquer de signaler en lui un exemple de vertu sacerdotale héroïque.

En terminant la vie du P. Chevrier, on ne peut s'empêcher de conclure : Mais ce n'est plus un prêtre, c'est un religieux ! Bien des actes de sa vie manifestent une tendance très franche vers la vie religieuse. N'écrivait-il pas, dans ses notes sur le sacerdoce, en 1864 : « Les religieux observent les conseils évangéliques ; pourquoi les prêtres séculiers ne les observeraient-ils pas aussi? » La suite de ces notes laisse même entendre que cette perfection serait plus nécessaire au prêtre qu'au religieux. Nous croyons que le P. Chevrier n'a cependant pas confondu

l'état sacerdotal, qui ne nécessite pas la pratique des conseils, avec l'état religieux, qui l'implique. La déclaration qu'il laissa peu avant de mourir à ses disciples en fait foi : « Nous nous proposons pour but essentiel et fondamental, notre sanctification et le salut des âmes. 1. Notre sanctification. Nous voulons, quoique restant *prêtres séculiers* et vivant dans le monde, mener cependant une vie régulière. » Par état, le prêtre séculier n'est pas tenu à la pratique des conseils : aussi le P. Chevrier n'a-t-il pas imposé aux siens la vie religieuse... Mais la fonction sacerdotale lui est apparue si haute, qu'il n'a pas cru pouvoir faire moins que de s'y préparer et de la réaliser dans l'esprit de la vie religieuse. N'est-ce pas là d'ailleurs le but des tiers-ordres? Ils constituent ce lien entre les préceptes et les conseils évangéliques qui rapprochent de ces derniers et font participer le prêtre à leur fécondité apostolique.

2. Le Père Emmanuel (1).

Autre cas frappant d'un prêtre amené par son zèle paroissial vers la vie religieuse. En quittant le grand Séminaire de Troyes, en 1849, le nouveau curé de Mesnil-Saint-Loup apportait à la paroisse où devait se dérouler toute sa vie de vastes ambitions. « Je suis prêtre, tout ce qui est de l'Église me touche au cœur. » Esprit ouvert, d'un travail facile, il rêvait déjà d'une association catholique française. Cela était un peu vaste. La Providence voulut que, parti à Rome dans le but de réaliser ce projet, il en revînt avec l'approbation d'une fête spéciale pour sa paroisse : *Notre-Dame de la Sainte-Espérance*. Et l'avenir devait prouver qu'à limiter son action à ses propres ouailles, son zèle ne serait pas moins fructueux. Ce fut d'abord une prière, organisée sur le modèle du Rosaire vivant, et qui ranima la piété des habitants. Puis, afin d'avoir une paroisse au sens parfait du mot, c'est-à-dire un organisme collectif, tout entier vivant de la vie chrétienne, il construisit une église plus en rapport avec le nombre des habitants, il forma chez ceux-ci le sens liturgique, leur apprit même le latin, institua la Société de Jésus couronné d'épines pour maintenir la modes-

(1) *Le Père Emmanuel*, par Dom Bernard Maréchaux. Mesnil-Saint-Loup, (Aube), 1918.

tie des jeunes filles, la Confrérie du Sacré-Cœur et la Résurrection, afin de grouper les hommes, établit l'Adoration du Saint-Sacrement.

Mais comment l'abbé Ernest-André devint-il le Père Emmanuel? En 1861, il notait : « Visite à Monseigneur l'Évêque et première communication d'un projet d'établir une société de religieux missionnaires. » Ces religieux devaient avoir, dans sa pensée, la règle du tiers-ordre du Carmel. Puis, la pensée de constituer une communauté bénédictine se fait jour. Ayant déjà un autre prêtre et quelques jeunes gens, il tente une affiliation à la congrégation de la Pierre-qui-vire, puis à Solesmes. Des circonstances diverses l'en empêchent. Il se tourne alors vers les Olivétains, auxquels il est enfin rattaché. Un monastère dans une paroisse et assurant le service régulier, devant rayonner plus tard dans le pays, tel fut le plan dont les expulsions de 1901 devaient entraver l'épanouissement.

Peut-être le Père Emmanuel entreprenait-il des choses disparates. Car si l'œuvre de sa paroisse manifeste une belle cohésion, ses travaux intellectuels sont fort variés : études bibliques, opuscules mystiques, Revue des Grecs-Unis, rapports avec les missions du Nord. Une chose surtout a retenu notre attention. Comme le Père Chevrier, le Père Emmanuel a été amené à la vie religieuse par le besoin de réaliser plus pleinement son ministère paroissial. N'y a-t-il pas là une indication précieuse pour nos prêtres d'aujourd'hui, dont le petit nombre doit être compensé par un zèle plus intense ? L'état religieux et la vie sacerdotale sont nettement distincts. Mais le sacerdoce, pour être puissamment vécu, demande une vie intérieure intense qui rapproche, surtout quant à l'esprit, le prêtre de la vie religieuse. Et les Tiers-Ordres constituent justement ce précieux intermédiaire où le prêtre, dans le cadre de son ministère, peut puiser plus abondamment, et avoir, par suite, un apostolat plus fécond. C'est, nous semble-t-il, la leçon qui se dégage de la vie de ces deux prêtres modèles.

A.-F. Claverie, O. P.

3. L'abbé Jean Nourrisson

Admirable portrait de l'âme d'un aspirant au sacerdoce, saisie sur le vif, voilà ce qu'on trouve dans un volume de lettres, adressées pendant la première année de guerre, par l'abbé

Nourrisson, devenu soldat, à un autre séminariste, son ami intime(1). C'est un véritable réconfort que cette lecture, pour les âmes chrétiennes et pures, qui, devant passer par la caserne, en craindraient trop les dangers. Il y a une bonne manière, non seulement d'y rester vertueux, mais de s'y former un caractère viril et de faire du bien en véritable apôtre, en sorte que, pour un futur prêtre, cela peut devenir un apprentissage heureux.

Il faut affermir sa volonté et planter son drapeau, et avec cela, avoir l'humeur enjouée. Il faut prêcher avant tout par l'exemple, au milieu de cette foule hurlante et grouillante ; la parole pouvant parfois être dangereuse ou inutile. Ce qui est à craindre à la caserne, ce n'est pas la chute, mais la déception, le dégoût. On y remédie par une confiance toute surnaturelle en Notre-Seigneur : et du contact avec ces âmes fangeuses, il sort même quelque chose de plus pur.

Qu'on n'aille pas croire non plus que l'oraison soit impossible et qu'un séminariste doive tout rabattre de sa piété. C'est la manière qui change. « En marche, on pense, on récite une petite prière, on chante une hymne quand c'est au pas cadencé, on lance une oraison jaculatoire à chaque juron (cela fait plusieurs à la minute). »

Quant à l'apostolat, il consiste, chose curieuse, à se sanctifier soi-même, pour que les autres, « frappés de la droiture de votre vie, voient, aux moments de lucidité, la bassesse de leur âme et viennent à vous pour avoir un peu de réconfort ». Jean Nourrisson parle d'expérience : son jugement moral sur l'apostolat est vraiment très affiné.

Y a-t-il des consolations dans ce métier ? « Ce qui vous consolera le plus, c'est de sentir la vie de Jésus en vous. »

A côté de ces conseils et de ces avis, le séminariste-soldat fait montre d'une spiritualité profonde et vraie et des qualités les plus sacerdotales. L'esprit de détachement, l'humilité, sous tous ses aspects ; la charité, avide du salut des âmes ; le sens de la valeur du sacrifice à enseigner aux jeunes pour qu'ils restent bons ; l'acceptation du joug de la croix, tantôt léger, « lorsque Jésus en porte l'autre bout », tantôt plus lourd, « pour nous faire réfléchir » ; avec tout cela, la bonne simplicité qui

(1) *Lettres de Jean Nourrisson*, clerc tonsuré du diocèse de Paris, mort au champ d'honneur. Paris, Gabalda, 1919, in-16, 156 p.

donne à l'âme de supporter sans répugnance les mille petits ennuis quotidiens ; autant de vertus et de principes qui définissent assez le rôle d'un saint prêtre, tel qu'a rêvé d'être ce saint jeune homme, que Dieu donne comme modèle dans ces pages aux séminaristes.

Il Lui a plu de le rappeler auprès de Lui, ainsi que son ami ; leur sacerdoce s'exercera plus dignement encore Là-Haut, et ce ne sera pas l'un des moindres fruits de leur sacrifice que la publication de cette correspondance si précieuse.

A. Vanhamme, O. P.



Un nouveau livre sur sainte Thérèse

Les auteurs naturalistes, incapables de comprendre quoi que ce soit aux états mystiques, ont tenté, depuis cinquante ans, de les expliquer en les réduisant à des phénomènes pathologiques. Ils ont vu, tour à tour, dans les mystiques catholiques, des hystériques, des névrosés, des somnambules, des psychasthéniques, des monoïdéistes, des érotomanes ! La science médicale, quand elle n'est pas aveuglée par des préjugés matérialistes, et la psychologie s'accordent avec la théologie et la doctrine des mystiques eux-mêmes pour démontrer la lamentable insuffisance de ces explications et l'irréductibilité absolue des états d'oraison à ces divers troubles physiques ou psychiques. L'abîme est moindre entre le crétinisme et le génie qu'entre ces tares morbides et le plus humble degré de contemplation ; et le matérialisme le plus épais peut seul déterminer à se contenter de pareilles explications des hommes qui par ailleurs ont une valeur scientifique réelle et reconnue. Aussi les écrivains naturalistes préfèrent-ils communément, aujourd'hui, recourir, pour rendre compte de la vie mystique, à l'hypothèse du subsconscient et de la surcroyance. Cette solution du problème, pour être plus distinguée, n'en est pas moins gratuite, et les apologistes ont beau jeu à montrer qu'elle n'explique rien non plus. Il suffit, pour le voir, de lire dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, fasc. XVI, l'article « Mysticisme » de Lucien Roure, où l'on trouvera, avec un clair exposé de la question et un bon résumé des doctrines non catholiques, un aperçu des arguments qui en démontrent l'inanité.

Cependant, un écrivain dont les exigences intellectuelles, quoi qu'il en dise et en pense, sont pauvres, M. Edmond Cazal, dans un livre impie, étrange et faux (1), assez semblable d'aspect extérieur aux volumes de la collection « les Saints », vient d'essayer de donner un regain d'actualité à l'une de ces thèses usées, et reprend à son compte l'assimilation brutale du matérialisme médical qui rapproche l'amour divin de l'amour sexuel, les délices mystiques de l'ivresse charnelle.

M. Edmond Cazal a voyagé au pays de sainte Thérèse et semble bien connaître les sites espagnols. Il a lu ses œuvres, les documents contemporains, les biographies anciennes et récentes de la grande réformatrice du Carmel, et a soin de nous en avertir souvent, non sans annoncer une édition critique, et d'ailleurs illustrée, de son livre. Jusqu'ici, pense-t-il, on n'a pas compris « Thérèse », parce qu'on a écrit sa vie avec des idées préconçues, qu'on a voulu voir en elle une sainte ou un docteur, ou une malade. Elle n'est qu'une femme, femme ardente et passionnée, d'une nature étonnamment douée et d'une sensibilité suraiguë, entrée au couvent sans vocation religieuse, par crainte de l'enfer, sous l'influence de lectures troublantes (le 3e abécédaire), qui avaient commencé à lui révéler « l'art prodigieux de s'abandonner corps et âme, dans les inexprimables voluptés de l'union mystique, à la personne même de Jésus ».

A cet art elle était prédisposée, par « une chasteté physique absolue », « une sensualité puissante, une imagination capable d'auto-suggestions irrésistibles, et enfin quelques-unes au moins de ces dispositions morbides... qui devaient être étudiées sous la dénomination générale d'hystérie ».

Ainsi, les oraisons les plus hautes de sainte Thérèse, M. Cazal prétend les expliquer par la « force effrayante de son imagination, par la puissances de ses inconscients appétits physiques, l'ardeur évocatrice de ses insatiables désirs d'amour ». Tout se réduit à des hallucinations érotiques d'une violence inouïe. Cette affirmation, qui est l'unique idée du livre, revient à chaque instant, sous des formes à peine variées, comme un *leit-motiv*. Volontairement trompé par les analogies toutes verbales du langage des mystiques et de celui de l'amour humain,

(1) *Sainte Thérèse*, par Edmond Cazal. Ollendorf, 50, Chaussée d'Antin, Paris.

l'auteur donne aux descriptions de ces états surnaturels, où la fine pointe de l'esprit seule agit et reçoit l'opération de Dieu, un sens abominable et fou, où il se complaît comme se complaît dans la description raffinée des vices antiques le romancier Pierre Louys, à qui il dédie son livre. On voit ce que peuvent signifier pour lui les paroles qu'il prend pour exergue : «... Son corps à mon corps a été uni, et son sang a fait l'ornement de mes joues. En l'aimant je suis chaste, en le touchant je suis pure, en le recevant je suis vierge (1). »

Ce livre n'est donc qu'un roman scandaleux et malsain où beaucoup de faits sont exacts dans leur matérialité, mais où tout est avili et souillé. Les mortifications héroïques elles-mêmes et les macérations des Carmels fondés par sainte Thérèse ne sont plus qu'un moyen quasi mécanique de procurer l'extase érotique collective ! *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt. Omnia munda mundis... !* Ce qui est tout à fait romanesque, c'est le chapitre fantaisiste où M. Cazal raconte que sainte Thérèse fut enterrée vivante, qu'elle était encore en catalepsie, quand Jérôme Gratien de la Mère de Dieu ouvrit pour la première fois son tombeau, et qu'elle fut assassinée, consciemment peut-être, par ce religieux qui lui ouvrit la poitrine pour lui enlever le cœur !

Le caractère de ce livre explique le détestable succès qu'il a rencontré auprès de certains lecteurs. Il peut faire beaucoup de mal à des âmes peu instruites, qui en commenceraient la lecture en pensant y trouver une biographie sérieuse de sainte Thérèse. Il était bon d'informer de son existence et de son contenu les lecteurs de *la Vie Spirituelle*, qui ont mieux à faire que d'y jeter les yeux, mais qui peuvent le rencontrer et qui auront sans doute occasion de le réfuter dans la conversation et de mettre en garde contre son venin.

Léopold Lavaud.

(1) Il attribue d'ailleurs à sainte Gertrude ces paroles, que l'office de sainte Agnès emprunte aux Actes du martyre de cette sainte.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 23. AOUT 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Le septième centenaire de la mort de saint Dominique

(1221-1921)

Le 4 août 1921 amène le septième centenaire de la mort de saint Dominique, et l'on s'apprête en bien des endroits à célébrer cette date comme il convient. *La Vie spirituelle* n'a pas cru pouvoir demeurer indifférente à cette solennité. Outre que bon nombre de ses collaborateurs sont fils du grand Patriarche, le but qu'elle poursuit lui fait un devoir d'honorer un saint qui a créé dans l'Église un puissant courant de spiritualité. Une grande famille religieuse vit de l'esprit de saint Dominique. Tout une école mystique se réclame de lui. Il nous a paru que nos amis ne nous reprocheraient pas de faire connaître rapidement, à l'occasion de ce centenaire, cette « ancienne école mystique dominicaine, si grave, si noble, d'une spiritualité intellectuelle et mâle (1) ». Tant de chrétiens dans les siècles passés se sont inspirés, et aujourd'hui encore tant s'inspirent de son esprit, qu'il est utile de connaître sur quels principes elle s'appuie. En tout cas, on nous pardonnera de nous être laissé entraîner par la piété filiale, en une occasion qui ne se renouvellera pas de si tôt.

(1) *Christus*, Paris. Beauchesne, 1916, p. 1138.

Saint Dominique

Sa physionomie physique et morale

Les historiens modernes recueillent précieusement les moindres petits témoignages qui caractérisent la conformation physique, la stature, la figure des hommes éminents, héros ou saints. Malheureusement les anciens chroniqueurs sont très parcimonieux de remarques ou de confidences à ce sujet. Nous possédons trop peu de données authentiques sur saint François d'Assise pour en composer une physionomie; nous savons seulement qu'il était petit, maigre et très brun. Nous sommes plus favorisés pour saint Dominique, et nous le devons au récit d'une femme. Ce que des fils ont négligé de remarquer ou de nous relater, une fille n'a pas omis de le faire. Sœur Cécile, heureusement inspirée par la tendresse de son affection, a contemplé saint Dominique et elle a pris soin de nous retracer les traits les plus caractéristiques de sa physionomie : les dimensions de sa stature, le teint de sa chevelure et de sa barbe, la forme de ses mains, le timbre de sa voix. La valeur de ce document est incomparable. Nous serions très heureux d'en posséder l'équivalent pour Jeanne d'Arc. Et soyons bien persuadés que Sœur Cécile, si elle a pu se tromper sur d'autres sujets, ne s'est pas méprise sur la physionomie

de son bienheureux Père, une fille est particulièrement compétente en cette matière. Voici donc ce portrait dont chaque détail est précis, significatif et mérite un examen minutieux :

« Sa stature était médiocre, sa taille souple, son visage beau et un peu coloré par le sang, ses cheveux et sa barbe d'un blond légèrement doré (*modicum rubei*), ses yeux beaux. Il émanait de son front et de ses cils une certaine splendeur radieuse qui attirait l'affection et la vénération de tous. Il apparaissait toujours joyeux et souriant, sauf quand il était mû à compassion par quelque affliction du prochain. Il avait les mains longues et belles, une grande voix noble et sonore. Il ne fut point chauve, il portait la couronne religieuse tout entière semée de rares cheveux blancs (1). »

(1) *Relation de Sœur Cécile*, n° 14. Nous avons suivi presque littéralement la belle traduction du P. Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, 7ᵉ éd., p. 192. Voir aussi Thierry d'Apolda, *Hist. de saint Dominique*, ch. xviii, *De exteriori forma et dispositione corporis viri sancti*. L'auteur a copié la relation de Sœur Cécile, comme d'ailleurs les écrivains postérieurs. Les principaux documents concernant saint Dominique, sans entrer dans une énumération détaillée, sont : Jourdain de Saxe, De l'origine des Frères Prêcheurs, Lettre encyclique ; Humbert de Romans, Chronique de l'Ordre des Prêcheurs ; les Actes de Bologne et de Toulouse ; la Relation de Sœur Cécile ; Thierry d'Apolda, Histoire de la vie et des miracles de saint Dominique, etc., etc... La biographie du saint la plus exacte est celle de M. Jean Guiraud dans la collection « *Les Saints* ». L'ouvrage du P. Lacordaire a, il est vrai, vieilli sur plusieurs points ; les recherches historiques sur le XIIIᵉ siècle ont creusé, labouré en tous sens et renouvelé la matière ; mais il n'en demeure pas moins que le P. Lacordaire, par ses dons littéraires, et aussi par des intuitions procédant de son génie, de sa vocation, de ses expériences religieuses, de ses affinités avec saint Dominique, a pu écrire sur le fondateur des Prêcheurs des pages non seulement ravissantes, mais encore profondément et essentiellement exactes. Nous avons surtout utilisé pour cette petite étude les Bollandistes et le très remarquable travail des PP. Balme et Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*. Il importe de ne pas se donner dès l'abord de saint Dominique une représentation erronée. Les documents l'appellent un héraut, un athlète du Seigneur ; ce serait

La plupart des peintres ont conçu et représenté saint Dominique selon le type brun, c'est une erreur. L'affirmation de Sœur Cécile est formelle et doit faire loi, le bienheureux était très blond, d'un blond fauve. Et cette particularité nous étonnera moins lorsque nous saurons que ses aïeux appartenaient à la race gothique. Rien de plus fréquent dans la famille des Guzman que les prénoms gothiques, Ruodric, Froïla, Gotrunda, Geloïra. Dominique de Guzman descendait en ligne directe de cette aristocratie héroïque qui avait défendu l'Espagne chrétienne contre les entreprises des Maures, et dont le Cid Campeador est demeuré le type le plus célèbre et le plus légendaire. Le tombeau du Cid se vénérait à Burgos non loin de Calaruega, ville où naquit le saint en 1170. Il appartient donc par ses origines à la race conquérante. Seulement des siècles de domination chevaleresque et de civilisation chrétienne et latine ont amenuisé et intellectualisé la race. Saint Dominique, pour être blond, n'est pas un homme du Nord aux formes hautes et massives, à la figure pâle, osseuse et tourmentée, au parler lent; il est plutôt petit que grand, souple et très svelte, plus robuste qu'on ne pourrait le supposer; légèrement sanguin, il a le teint rosé; tout en lui est vif. Par-dessus tout il possède une figure claire, accorte, lumineuse (1).

Par nature, par naissance, Dominique de Guzman était donc noblement et richement doué, mais il perfectionna ces dons par de longues études, par l'acquisition de toutes les vertus chrétiennes. Quand on entreprend l'étude de saint Dominique, on s'attend à rencontrer un apôtre zélé et miséricordieux ; mais à mesure qu'on pénètre plus avant

un contre-sens d'en déduire que le saint était doué de formes athlétiques. Qu'on se figure donc un homme de taille moyenne, harmonieusement constitué, souple, appartenant à cette race blonde du Midi dont il existe encore actuellement dans le sud de la France et le nord de l'Espagne de si beaux exemplaires.

(1) Jourdain de Saxe a, lui aussi, noté cette luminosité du visage de saint Dominique : « Quia cor gaudens exhilarat faciem,..... Multa in ejus facie semper elucebat hilaritas... » *Acta S.*, p. 556.

dans son intimité, on s'étonne de découvrir successivement un véritable savant, un héros chevaleresque, un administrateur averti, un mystique, un thaumaturge, un saint; et toutes ces qualités différentes ne sont, comme les multiples faces d'un prisme, que les aspects divers d'une personnalité unique en son fond et d'une simplicité transparente. Plusieurs chapitres ne suffiraient pas à présenter sous leur meilleur jour les principales qualités et vertus de notre bienheureux Père. Nous nous bornerons dans cet article à considérer en lui le savant, l'homme d'action et le saint.

*
* *

Si l'on excepte la prière, qui n'est pas précisément un emploi de nos facultés, on pourra dire que la principale et presque l'unique occupation de saint Dominique jusqu'au seuil de l'âge mûr a été l'étude. Dès l'âge de sept ans, il fut confié par sa mère, la bienheureuse Jeanne d'Aza, à son oncle, archiprêtre de Gumiel d'Izan. Il y apprit avec la langue latine les premiers rudiments du savoir. Dans le presbytère, l'enfant mena durant quelques années une existence régulière et studieuse. Il fréquenta sans doute l'école voisine du monastère de la Vigne dont l'abbé, Garcia d'Aza, était également son oncle. Les progrès de Dominique furent si rapides qu'au début de sa quinzième année il possédait déjà, en grammaire, en histoire, en latin et dans les sciences, à peu près tout ce que ses oncles étaient capables de lui enseigner. Ceux-ci obtinrent de le faire agréger à l'université de Palencia. Dans cette ville le noble adolescent, loin de s'adonner aux plaisirs de la vie d'étudiant, se plongea dans les études logiques, littéraires et philosophiques. Les premiers biographes ont célébré à l'envi en termes fleuris la studiosité de Dominique. « En lui la beauté de la jeunesse était rehaussée par la maturité du vieillard. La divine parole était plus suave à ses lèvres que le miel le plus exquis. Les vérités conçues par sa belle intelligence, arrosées par l'eau de sa charité, s'épanouis-

saient en fruits de vie. Il passait des nuits sans sommeil, consacrant au travail le temps dû au repos (1). » Ces éloges ne laissent pas de nous édifier, mais ils ont l'inconvénient d'appartenir aux généralités, aux lieux communs de l'hagiographie. Le moindre grain de mil, le moindre petit détail significatif ferait bien mieux notre affaire. Ce détail révélateur nous a été relaté par Étienne de Metz, l'un des disciples préférés du saint. Aux éloges un peu vagues qui précèdent, le frère Étienne dans sa déposition n'a ajouté qu'un mot, mais précis et lumineux comme une perle. Tous les livres, rapporte-t-il, que Dominique s'était procurés et qu'il vendit par charité dans une crise de famine, étaient interprétés, *glosés*, de sa propre main, « manu sua glossatos (2) ». Ainsi donc durant ses longues veillées, ses nuits blanches, l'étudiant de Palencia, penché sur sa table, à la lueur d'une lampe fumeuse, travaillait patiemment à illustrer ses énormes in-folios de gloses marginales, et il constellait le texte de renvois, d'astérisques et d'étoiles, indices éclatants d'un labeur précis et opiniâtre. Dix années consécutives, les plus florissantes de sa jeunesse, furent consacrées à cette étude approfondie de la dialectique, de la philosophie, de la théologie et particulièrement de l'Écriture Sainte. Ce n'était cependant là qu'un début.

(1) *Jourdain de Saxe*, op. c. : « Prae discendi infatigabilitate noctes pene insomnes peragebat... » *Acta Sanctorum*, 4 août, p. 546. *Thierry d'Apolda*, op. c., caput 1 : « Erant eloquia illá dulcia super mel et favum cordi ejus. »

(2) *Déposition d'Etienne de Metz*, *Acta Sanctorum*, p. 641. Les Bollandistes font remarquer que les maîtres seuls se permettaient d'annoter, d'*illustrer* ainsi leurs livres. Ce seul mot « glossatos » a suffi à Echard pour en conclure que Dominique avait été lecteur en Écriture Sainte : « Vendidit libros manu sua notatos aut notis illustratos. Unde Echardus conjicit, tunc S. Dominicum Palentiae Sacram Scripturam interpretatum esse. » Nombre de critiques ont adopté l'opinion d'Echard, le P. Touron et dernièrement le P. Lemonnyer, dans une suite d'articles très objectifs publiés par l'*Année Dominicaine*, 1921. Notons que les manuscrits au XIII[e] siècle coûtaient très cher. La bibliothèque vendue par saint Dominique représentait une petite fortune.

Vers l'âge de vingt-quatre ans, ayant été ordonné prêtre, et, selon les mœurs de l'époque, pourvu d'un canonicat, le jeune chanoine, Dominique de Guzman, se rendit auprès de son évêque, Martin de Baran. A Osma les chanoines avaient adopté la vie commune selon la règle de saint Augustin. Dominique embrassa l'existence monastique dans toute sa rigueur et en observa à la lettre pendant dix ans tous les conseils. La clôture, qui, dans les couvents d'hommes se réduit trop souvent à ceci, qu'elle empêche les femmes d'entrer mais non les religieux de sortir, fut pour lui une digue morale qu'il ne franchit jamais sans raison majeure. « C'est à peine, écrit le bienheureux Jourdain, s'il sortait quelquefois de l'enclos du monastère (1). » Tout le temps qu'il ne vouait pas à l'oraison il le réservait à l'étude. Alors surtout il acquit une science approfondie, personnelle de la théologie et des Écritures. Saint Augustin était pour tous le grand maître, mais il était particulièrement cultivé chez les chanoines réunis sous sa règle. Dominique, nommé pour sa vertu et sa science sous-prieur du chapitre, en arriva bientôt à posséder les œuvres de saint Augustin à fond. Nous verrons qu'il ne se pouvait rencontrer de meilleur maître que saint Augustin et qui fût plus indiqué pour préparer saint Dominique à sa mission apostolique.

Jusqu'en 1203, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trente-quatre ans environ, il mena donc une vie exclusivement studieuse et contemplative, et sans doute se croyait-il appelé par Dieu à continuer jusqu'à la mort cette existence de chanoine régulier assez analogue à celle du moine bénédictin. Mais un apôtre est rarement mieux préparé à sa mission future que par l'acquisition des aptitudes ou vertus qui semblent le plus contraires à cette mission. Rien ne rend plus apte à la vie active et à la prédication que des années de vie passive, de contemplation et d'étude. En 1203, Dominique, sous-prieur du chapitre, dut accompagner son évêque

(1) « Vix extra septa monasterii comparebat » (*Ibid.*, p. 546).

Diego de Azevedo dans une ambassade vers un prince du Nord. De passage à Toulouse, il constate que son hôte est hérétique, aussitôt il entreprend de le convertir et il y réussit. De ce premier choc avec l'hérésie jaillit l'éclair qui lui découvrit sa destinée. Il résolut, s'il était possible, de se vouer à la conversion des hérétiques. Après un court séjour à Rome, où il fut encouragé par le pape Innocent III, il commença de concert avec son évêque à mettre à exécution son projet. Il était rompu aux exercices de la dialectique et de la controverse, telle qu'on la pratiquait à son époque, il avait appris dans saint Augustin toutes les objections et réponses qu'on pouvait alléguer pour ou contre le manichéisme, il en eût pu dresser de tête le tableau synoptique. C'est pourquoi il n'hésita pas, la grâce aidant, à se mesurer avec les chefs les plus fameux de l'hérésie albigeoise qui n'étaient que des Néo-Manichéens.

Ces chefs n'étaient pas tous des ignorants, comme on est invinciblement porté à le croire. Quelques-uns, docteurs ou prélats renégats, avaient fait dans les universités catholiques de fortes études, et étaient capables de jeter dans le plateau de l'hérésie le poids des objections les plus lourdes et les plus spécieuses. « On ignore trop de nos jours, écrit le P. Balme, ce qu'était l'hérésie albigeoise, et cependant de cette connaissance dépend une intelligence vraie de la mission du B. Dominique (1). » Cette mission fut d'abord essentiellement caractérisée par les controverses théologiques, scripturaires ; c'est pourquoi dès les origines la prédication dominicaine fut dogmatique, doctrinale plus encore que morale.

Les conférences contradictoires étaient publiques. Le plus souvent elles étaient placées sous la présidence ou le haut patronage de quelque grand seigneur albigeois. Presque toute la noblesse et le comte de Toulouse, Raymond VI lui-même, était hérétique. Un bureau était constitué chargé

(1) *Cartulaire*, t. I, p. 81. — L'un des chefs hérésiarques, Thierry, avait été jadis doyen du chapitre de la cathédrale de Nevers.

en quelque sorte de marquer les coups et de proclamer le vainqueur. Il fallait être bien osé pour venir argumenter devant une assemblée et un jury aussi partiaux. Dans les circonstances les plus solennelles, la thèse était rédigée, condensée en petits livrets appelés *libelli*. Saint Dominique excellait dans la rédaction de ces thèses. A Fanjeaux, dans une controverse mémorable à laquelle participaient les religieux de Cîteaux, son livret fut préféré à tous les autres, comme étant de beaucoup le plus précis, le plus nerveux, le plus apodictique. Ce labeur de rédaction supposait au plus fort de l'action et dans le feu même du combat de longues heures consécutives de travail intellectuel intense. Rien ne passionne autant un orateur et un apologiste que la préparation à la controverse publique. Un apôtre aussi zélé, aussi ardent que saint Dominique, toujours préoccupé d'être prêt à répondre séance tenante, coup pour coup, aux objections les plus inattendues, devait vivre, durant les semaines de controverse, dans une tension d'esprit, une surexcitation de la volonté, de l'imagination, des passions, littéralement formidable. A Servian, les controverses durèrent huit jours, à Montréal, quinze. Ces conférences étaient de véritables joutes intellectuelles et oratoires, et c'était l'instinct héréditaire de la lutte, l'amour de la parole plus encore que la recherche de la véritable religion, qui amenait toute cette noblesse et cette population méridionale à ces sortes de tournois. Dominique de Guzman, avec sa grande voix noble, très timbrée, sa beauté, sa souplesse, son geste simple et aristocratique, sa facilité de parole, sa vivacité d'esprit, sa science, la clarté lumineuse de son intelligence, la grâce de sa vertu dont le reflet rayonnait sur son front, Dominique dès l'abord fut de ces joutes religieuses le grand champion documenté de pied en cap, dont la parole brillante frappe d'estoc et de taille, et dont la cuirasse ne connaît pas de défaut (1).

(1) C'est pourquoi, comme nous le verrons un peu plus loin, Honorius III qualifie saint Dominique et ses premiers disciples

En 1207, quand Diego de Azevedo fut rappelé dans son diocèse d'Osma, le bienheureux Dominique, qui se sentait prédestiné à guerroyer contre les hérétiques, demeura en Languedoc. Dès lors il dirigea seul la croisade de la prédication. Durant dix ans environ, il mena le bon combat, sans lassitude, et sans obtenir néanmoins des résultats apparemment proportionnés à ses labeurs. Il avait fondé en 1206 le monastère des sœurs de Prouille, qui prospérait rapidement, mais en 1215 il n'avait encore pu rassembler que quelques compagnons. C'est alors qu'il établit à Toulouse en avril de la même année la première maison de l'Ordre.

Parmi les premières démarches des fondateurs, quelques-unes sont si caractéristiques qu'elles revêtent la signification d'un symbole, d'une profession de foi. A peine saint Dominique avait-il réuni les premiers frères dans la maison de Pierre Seïla, qu'il les conduisit lui-même au cours du maître en théologie le plus fameux d'alors, Alexandre Stavensby. Le patriarche des Prêcheurs menant ses fils comme par la main au cours de l'Université, quelle leçon de choses, quel tableau digne de tenter le talent d'un peintre ! Les fils entendirent la leçon, ils la mirent si bien en pratique, qu'après s'être assis au cours en disciples sur leurs talons, ils ne tardèrent pas à escalader les chaires et à s'y installer en maîtres. Les voies de la sainteté sont diverses et mystérieuses. Tandis que saint François éloignait autant qu'il le pouvait ses fils des Universités, saint Dominique y conduisait les siens (1). C'est qu'il n'est pas besoin d'être très savant pour prêcher la morale aux

d'invincibles athlètes du Christ : « scuto fidei et galea salutis armati... Verbum Dei quod est penetrabilius omni gladio ancipiti magnanimiter contra fidei exeritis inimicos... » (*Cart.*, t. II, p. 91.)

(1) A Bologne le franciscain Pierre Stacia avait fondé une maison d'études. Saint François accourut et dispersa les frères. Ce geste fait contraste avec celui de saint Dominique. « Bienheureux, disait saint François, ceux qui se feront ignorants pour l'amour de Dieu. » Remarquons cependant que le saint ne condamnait pas la science pour elle-même, mais pour les défauts qu'elle entraîne. — Voir Celano, *Legenda secunda*, Cap. cxlix, p. 317.

pauvres et aux paysans, mais il n'en est pas de même quand il s'agit de défendre toute l'économie du dogme catholique contre les attaques des pasteurs de l'hérésie et des docteurs apostats.

L'idée mère de saint Dominique était d'instituer un Ordre de prédicateurs savants, tellement initiés aux difficultés de la philosophie, de l'Écriture Sainte, de la théologie, qu'ils pussent défendre la religion contre les adversaires les plus doctes. Il avait constaté trop souvent, et amèrement déploré l'insuffisance de la prédication commune contre l'hérésie ; il voulait parer à ce mal. Or les Prècheurs qu'il fallait répandre dans tout le monde connu existaient à Toulouse, ils avaient été approuvés par l'évêque Foulques dans le diocèse, il suffisait d'obtenir du Souverain Pontife l'approbation pour toute la chrétienté. C'est pourquoi Dominique vint à Rome avec son évêque afin d'assister au concile de Latran (novembre 1215). Innocent III les reçut favorablement ; mais cette conception si simple, semble-t-il, d'un Ordre de Prêcheurs spécialement formés pour la prédication doctrinale contre l'hérésie, parut trop hardie et fut considérée par de nombreux prélats comme une usurpation de leur privilège. Les Pères du Concile se bornèrent à dénoncer l'incapacité du clergé, des évêques eux-mêmes, dans la prédication, et leur « manque de science, défaut si fâcheux dans un évêque et tout à fait intolérable (1) ». En conséquence ils enjoignirent aux prélats de confier la prédication à des hommes savants et exemplaires, exactement comme Foulques l'avait fait dans son diocèse.

Saint Dominique revint donc à Toulouse encouragé dans son dessein, mais sans avoir obtenu l'approbation de son Ordre pour l'Église universelle. Il ne se découragea pas un instant, et, comme s'il eût été certain de l'avenir, il commença avec ses premiers compagnons à élaborer à Prouille les Constitutions de l'Ordre futur. Il avait été interdit par

(2) Cf. Balme, *op. c.*, t. I, p. 534.

le Concile de créer de toutes pièces des règles nouvelles. Saint Dominique, ainsi que l'a démontré le P. Balme, emprunta en grande partie ses Constitutions aux Prémontrés. Et rien n'est plus instructif que les modifications apportées par le bienheureux ; on peut affirmer d'une manière générale que les plus importantes concernant les dispenses, le chant, l'office choral, sont justifiées par les nécessités de l'étude.

En possession de ces Constitutions, Dominique reprit le chemin de Rome (septembre 1216). Il multipla les démarches, obtint d'abord une bulle du Saint-Siège contresignée par dix-huit cardinaux confirmant la seule fondation de Toulouse, puis du Pape lui-même, sans doute par une instance personnelle, une seconde bulle d'une importance capitale étendant l'approbation précédente à tout l'Ordre (1) (22 décembre). Ainsi fut institué l'Ordre des Frères Prêcheurs, voué dès sa naissance à la prédication doctrinale contre l'hérésie et par suite réservant une plus grande part à l'étude de la philosophie et de la théologie. Mais toute fondation nouvelle devient immédiatement le point de mire des critiques malveillantes ou simplement inintelligentes. Au début du XIII[e] siècle, subordonner, ne fût-ce que d'une manière restreinte et accidentelle, la psalmodie et le chant de l'office aux nécessités de l'étude, quelle innovation, quel renversement des facteurs ; pour des esprits pieux mais étroits et passionnés, pour des *zelanti*, quel scandale ! Quelques années plus tard, même dans l'Ordre des Prêcheurs, un parti de religieux fervents conçut, et non sans raisons, au sujet de la curiosité scientifique de très vives appréhensions. On aimait à redire comment la très Sainte Vierge avait réprimandé saint Dominique de ce qu'il pré-

(1) Nous admettons après le P. Lacordaire et le P. Balme « qu'il existait dans la cour pontificale une opposition à l'établissement d'un Ordre apostolique ». Saint Dominique par une démarche personnelle auprès du Souverain Pontife a, immédiatement après la « solennité » dans laquelle avait été contresignée la première Bulle, obtenu la seconde bulle très courte qui est donc vraiment un « motu proprio ».

sumait trop de la dialectique pour convaincre les hérétiques. Dans les *Vitae Fratrum* le peu de sympathie qu'on éprouve pour la philosophie est évidente. On y lit seulement comment le bienheureux Père recommandait d'étudier « *dans le livre de la charité* (1) ». Cette attitude d'esprit si estimable en ce qu'elle favorise avant tout l'oraison, l'humilité, la pauvreté, la mortification, ne représente pas cependant complètement, parce qu'elle est légèrement hostile à la science, le véritable esprit si large, si intégral de saint Dominique. Le frère Jean de Navarre, qui avait connu très intimement le Saint à Bologne, témoignait solennellement au procès de canonisation qu'il recommandait constamment aux Frères, non seulement en paroles mais encore par ses *lettres*, l'étude de la théologie et de l'Écriture Sainte. « Je le sais, affirmait le frère, parce que j'ai entendu notre bienheureux Père parler souvent ainsi et que j'ai lu moi-même ses lettres (2). » Une telle estime de la science est rare chez un apôtre et un contemplatif. Parce que durant toute sa jeunesse, son adolescence et une partie de son âge mûr, il s'était adonné courageusement à l'étude, saint Dominique devait, par la suite, toujours en conserver le culte.

* * *

Saint Dominique cependant était né pour l'action, pour la lutte, plus encore que pour l'étude. Quand, après avoir vécu trente-quatre ans cloîtré dans le monastère d'Osma, il fut appelé par Dieu à combattre les hérétiques, son cœur

(1) Cf. *Vitae Fratrum*, pars IV, cap. XXI, « De temptacione curiositatis philosophorum ». Pars II, cap. XXV, « De studio ejus in libris caritatis. »

(2) Cf. *Actes de Bologne* : « Item dixit quod praedictus F. Dominicus saepe monebat et hortabatur Fratres dictis et litteris suis, quod semper studerent in novo et veteri Testamento ; et hoc scit, quia audivit eum illa dicentem et litteras ejus vidit... » (*Acta S.* 4 août, p. 638.) Il est déplorable que ces lettres recommandant l'étude ne nous aient pas été léguées par nos premiers Frères. Cette négligence est impardonnable.

tressaillit d'allégresse, son sang généreux fermenta et bouillonna dans ses veines. Toutes les vertus et habitudes combatives de ses ancêtres, par une sorte de reviviscence, ressuscitaient en lui. Enfin ! il allait pouvoir continuer la lutte que les Guzmans ses aïeux avaient menée contre les Maures. Cette terrible et longue guerre que les chevaliers chrétiens, durant des siècles, livrèrent contre les infidèles, particulièrement dans le nord de l'Espagne, a exercé sur toute la civilisation chrétienne au moyen âge une influence essentielle. La pensée, le caractère, le style, la mystique même au XIII[e] siècle sont foncièrement imprégnés de conceptions, d'images, de tendances guerrières et chevaleresques. Cet état d'esprit est frappant dans la vie et les œuvres de saint Ignace, de sainte Thérèse, à plus forte raison le retrouverons-nous en saint Dominique.

La mission du saint en Languedoc fut dès l'abord une véritable campagne bientôt secondée par une croisade. Durant la bataille de Muret, à quelques pas du champ de bataille, parmi le fracas des armures et les appels des mourants, Dominique, avec les sept évêques et les trois abbés, suppliait Dieu dans l'église à la manière de Moïse et des prophètes, les bras en croix levés vers le ciel, et poussant un si grand mugissement qu'il semblait hurler plutôt que prier (1). Durant et après la croisade, les apôtres qui évangélisaient les régions hérétiques bravaient les plus grands dangers. Le légat Pierre de Castelnau fut massacré par les Albigeois dans un affreux guet-apens. Lorsque les chroniqueurs nous rapportent que Fangeaux était la citadelle du Christ, que Dominique était le héraut de la foi ; lorsque Honorius III, le 22 décembre 1216, dans

(1) « Exemplo Moysis in bello Josue levantes manus in coelum, deprecantes Dominum pro servis, qui se mortis imminentis periculo pro ejus nomine ac fide exponebant ; orantes vero et clamantes in coelum, tantum mugitum pro imminenti angustia emittebant quod ululantes videbantur potius quam orantes » (*Balme*, op. c., t. I, p. 415).

(2) *Ibid.*, t. II, p. 91.

la bulle adressée à son cher fils Dominique confirme l'Ordre, lui prédisant que ses frères seront « les futurs champions de la foi, *pugiles fidei* » ; lorsque le 21 janvier 1217, il encourage le bienheureux et ses premiers compagnons, les qualifiant : « d'invincibles athlètes du Christ, armés du bouclier de la foi et du casque du salut, ne redoutant pas ceux qui peuvent occire le corps, mais brandissant magnanimement contre les ennemis de la foi le verbe divin, glaive plus pénétrant qu'une épée à deux tranchants, *gladio ancipiti* », toutes ces métaphores dont se servent le Pape, les chroniqueurs, et qui nous semblent aujourd'hui pompeuses et archaïques, étaient alors tout actuelles et toutes proches de la réalité. Dominique, le premier des Prêcheurs, fut réellement un invincible chevalier du Christ, n'ayant pas la moindre appréhension de la mort, la moindre crainte « de ceux qui peuvent occire le corps ». Jamais apôtre militant ne se sentit mieux dans sa vocation. Quand il partait pour combattre les ennemis du Christ, il bravait les plus grands dangers, non seulement avec audace, mais avec une sorte d'enthousiasme, d'ivresse spirituelle. Lorsqu'il traversait les villages les plus hostiles, il ne pouvait s'empêcher d'entonner de sa grande voix retentissante, *tubaliter sonantem*, ses hymnes les plus chères. Il claironnait sa foi comme il convient à un héraut du Christ. Terrible et toujours victorieux dans les controverses, il apparut aux populations chrétiennes comme le digne successeur des héros antiques, Roland et le Cid, et les trouvères ne tardèrent pas à le célébrer dans leurs chansons de geste :

> Jésus-Christ enlumina
> Son cœur et son corps et lui donna
> Si grant grâce, ce me semble ;
> Quand les gens venoient ensemble
> Qui le vouloient regarder
> Et dans sa face se mirer,
> Ils ne pouvoient, comme le soleil
> Qu'on voit si clair et si vermeil.

Ainsi rimait le trouvère picard, et il n'était que « l'écho

de ce qui, au treizième siècle, se chantait partout sur le bienheureux dans la chaumière rustique comme au foyer du manoir féodal (1) ». Personne n'imaginerait plus aujourd'hui au sujet d'un prédicateur une cantilène de ce genre. Mais les mœurs chevaleresques du XIIIe siècle sont si éloignées des nôtres que nous ne pouvons plus les réaliser même en pensée. Saint Dominique fut à la lettre et en toute réalité un apôtre chevaleresque. Au souverain mépris que ses ancêtres lui avaient légué de la mort, il ajouta la passion la plus ardente, la folie chrétienne du martyre. Quand les sicaires albigeois, apostés à l'orée d'un chemin creux et solitaire, l'attendirent pour le massacrer, le serviteur du Christ, dès qu'il les aperçut, marcha sur eux en précipitant le pas avec tant d'assurance que les meurtriers déconcertés demeurèrent immobiles. « Qu'aurais-tu fait, lui demandèrent-ils ensuite, si nous t'avions frappé ? » Il leur répondit : « Je vous aurais prié de ne pas me tuer d'un seul coup, mais de me tailler les membres l'un après l'autre, de m'arracher les deux yeux, et de me laisser rouler comme un tronc sans branches dans une mare de sang. » (2) Le caractère de saint Dominique ordinairement paisible et affable recélait et déployait dans les conjonctures tragiques une sombre et terrible énergie espagnole. Le patriarche de tant d'inquisiteurs ne cueillit pas cependant la palme du martyre, il la laissa sur le bord du chemin à ses fils, à Pierre de Vérone († 1252) et à d'autres. Il passa. Il avait encore une longue route à parcourir.

(1) *Cartulaire*, t. I, p. 58 ; voir, p. 501, le texte des vers que nous avons légèrement modifié et rajeuni. Le P. Balme ajoute judicieusement : « Il fallait que, même dans le Nord de la France, saint Dominique fût très populaire, pour qu'un trouvère eût ainsi l'idée de composer, avec la vie du saint, une chanson de geste. »

(2) *Jourdain de Saxe*, op. c. : « Rogassem vos, inquit, ne repentinis me subito perimereris vulneribus ; sed successiva mutilatione membrorum protraheretis martyrium ; dehinc autem ostensis ante oculos meos detruncatis membrorum particulis et erutis postmodum oculis truncum reliquum relinqueretis in hunc modum suo sanguine volutantem... » *Acta Sanctorum*, p. 549.

Nous ne savons si la chrétienté connut jamais de plus prodigieux marcheur que saint Dominique. On est étonné de constater avec quelle aisance il entreprenait les plus longs voyages, avec quelle célérité il traversait la France et l'Italie. Comme il mendiait sa nourriture dans les bourgades et étanchait sa soif aux sources d'eau pure, les préparatifs n'étaient pas onéreux. Le bissac du pauvre dans lequel il plaçait d'un côté les Épîtres de saint Paul et l'Évangile selon saint Matthieu, de l'autre quelques morceaux de pain, ne pesait guère sur son épaule, il était robuste, souple et léger, il marchait vite. On connaît sans doute le portrait immortel que le P. Lacordaire a tracé de Dominique apôtre : « Il voyageait à pied, un bâton à la main, un paquet de hardes sur les épaules. Quand il était hors des lieux habités, il ôtait sa chaussure et marchait nu-pieds. Si quelque pierre le blessait en chemin, il disait en riant : « Voilà notre pénitence (1). » Allant ainsi, il sillonna l'Europe chrétienne en tous sens, dispersant ses disciples, les semant de préférence dans les grandes villes et les autres centres universitaires.

Dès l'an 1217, ayant obtenu du pape les autorisations nécessaires, il se voua entièrement à la propagation et à l'organisation de son Ordre. Le 15 août de la même année, dans l'église de Prouille, Dominique, transporté par une inspiration prophétique, annonça à la population vainement évangélisée depuis tant d'années, les fléaux qui allaient fondre sur elle : « Là où n'a valu la bénédiction, vaudra le bâton, *Ou non valsenh agols, val bagols*... Un grand nombre d'entre vous périront par le

(1) *Vie de Saint Dominique*, p. 244. — Le Frère Bonvisi, dans sa déposition, rapporte ce trait significatif, vécu : que le bienheureux ne consentait pas à laisser porter ses chaussures. Aller à pied a été d'abord comme un point de règle pour le frère Prêcheur ; il ne devait pas être monté. C'est pourquoi l'évêque Foulques, dans l'autorisation qu'il donna dans son diocèse en juillet 1215 aux Prêcheurs, loue : « Dominicum et socios ejus, qui, in paupertate evangelica, pedites religiose proposuerunt incedere... » Les premiers frères, a-t-on traduit, étaient les fantassins de la prédication.

glaive, les tours seront démolies, les murailles jetées par terre, et vous serez réduits en servitude. C'est ainsi que *bagols*, le bâton, vaudra où n'a pas prévalu la bénédiction. » Après cette prophétie de malédictions proférée d'une voix tonnante et avec la souveraine autorité d'un thaumaturge, le bienheureux Père proclama la décision qu'il avait prise de disperser ses disciples de par le monde. C'est en vain que le comte Simon de Montfort, l'archevêque de Narbonne et l'évêque de Toulouse s'efforcèrent de lui faire retirer sa déclaration. Jamais, dit Jourdain de Saxe, l'homme de Dieu ne revenait sur une décision arrêtée. Il partagea donc la chrétienté entre ses fils. Deux partiraient pour Toulouse, quatre pour Madrid, six et un frère convers pour Paris; quant à lui-même, avec Etienne de Metz, il se réservait Rome et l'Italie. La sublime audace de saint Dominique dispersant ses disciples fut un coup de génie. L'hérésie comme un monstre aux têtes multiples avait poussé des prolongements vitaux dans les plus grandes villes de la chrétienté; il était donc vain de prétendre l'étouffer en la combattant seulement à Toulouse et dans le Languedoc, c'était partout à la fois qu'il fallait l'étreindre. Les frères partirent donc pour leurs destinations respectives. Le bienheureux Père, avant de quitter le Languedoc, assura par de nombreuses négociations la subsistance de ses chères filles de Prouille. Il attachait autant d'importance à l'existence des Sœurs qu'à la conquête d'une province. La preuve en est qu'il laissa deux religieux à Prouille, Noël et Guillaume Claret. Tandis que les frères combattraient, les Sœurs feraient oraison et pénitence; ainsi, par leurs efforts concertés, ils convertiraient le monde.

Tout étant ainsi réglé, Dominique partit pour Rome avec son fidèle Etienne de Metz. Il était alors âgé de quarante-huit ans, jouissait de la plénitude du génie et de la sainteté. Comme s'il eût pressenti sa fin prochaine, il se hâta d'entreprendre et d'exécuter. L'histoire même a peine

(1) *Balme*, op. c., t. I, p. 169.

à le suivre. Dans la seconde quinzaine de décembre 1217, il se trouvait encore en Languedoc. Il traverse la France, franchit les Alpes, prêche à Milan, à Bologne, recrute quatre nouveaux disciples, et, moins de trois semaines après arrive à Rome. Il est fréquemment reçu par Honorius, lui expose les besoins de son Ordre. Il prêche à Saint-Marc et les autres églises avec un succès si extraordinaire que le peuple déchire ses vêtements pour s'en faire des reliques. Il fonde le couvent de Saint-Sixte. Les religieux étaient déjà quarante. Il en détache cinq et les envoie à Bologne. Pour rendre de tels prodiges vraisemblables, il convient de remarquer que Dominique ne se manifestait pas seulement comme un orateur irrésistible, mais comme un thaumaturge, qui multiplie les prodiges, lit dans les âmes, guérit les malades, ressuscite les morts. Doué d'une puissance d'esprit prodigieuse, il mène de front les négociations les plus diverses. Il obtient des bulles du pape en faveur des frères de Paris, du couvent de Prouille. Et tous ces soucis ne l'empêchent pas, durant le carême 1218, d'interpréter l'Apocalypse dans l'*Aula* du Seigneur Pape avec une telle maîtrise, que la voix publique sanctionnée par l'autorité ecclésiastique l'acclame : Maître du Sacré Palais (1).

Après neuf mois environ passés à Rome, jugeant la fondation de Saint-Sixte désormais assurée, il reprend sa besace et son bâton et part pour la visite de ses couvents. En novembre il est à Bologne, console les frères éprouvés par les insuccès et la misère, et leur annonce l'arrivée de frère Réginald (2). La présence de ce dernier allait changer

(1) Le plus autorisé témoin de cette tradition est saint Antonin. Les Bollandistes, d'ordinaire assez rigoureux au sujet des traditions concernant le saint, écrivent : « Certe nemo dubitare potest, quin S. Dominicus in sacra Scriptura fuerit versatissimus, ut aliunde colligitur ex assiduo illius studio... Hinc facile admittimus Sanctum, epistolas Pauli in palatio Pontificis interpretatum esse, atque ab illo loco communiter Magistrum sacri palatii appellatum fuisse... » *Op. c.*, p. 164.

(2) Les Frères de Bologne se souvenaient du réconfort apporté par

la face des choses, tant il est vrai qu'il faut au moins une personnalité supérieure pour qu'un couvent ressuscite et progresse. Mais saint Dominique avait déjà quitté Bologne, traversé les Alpes, et il arrivait à Prouille. Il s'arrête quelques jours auprès des filles aînées de son Ordre, envoie deux religieux fonder un couvent dans la ville de Lyon, qui était alors un des principaux foyers de l'hérésie vaudoise, puis il prend le chemin de l'Espagne. Au plus fort de l'hiver, il franchit les Pyrénées par le col de Roncevaux, vient à Burgos présenter au roi Ferdinand pour ses frères les lettres de créance. Il repart, parcourt les lieux témoins de son enfance, prêche une sorte de mission à Ségovie, y fonde le couvent de Sainte-Croix, pénètre jusqu'au cœur de l'Espagne, fonde un autre couvent à Madrid. Cela fait, il revient en arrière et se dirige vers la France par Guadalajara. Les disciples qui l'accompagnent, lassés par ces courses incessantes, l'abandonnent, sauf trois dont un religieux de chœur et, à la gloire des frères convers, deux d'entre eux. « Voulez-vous aussi vous en aller ? » leur dit saint Dominique. « A Dieu ne plaise, répondirent-ils dans leur héroïque simplicité, que nous quittions le chef pour suivre les pieds (1). »

De retour à Prouille, saint Dominique ne tarda pas à se diriger sur Paris par le sanctuaire de Roc-Amadour ; il avait hâte de constater par lui-même tout le bien qu'on lui avait rapporté du couvent de Saint-Jacques. La fondation, en effet, sous la direction de deux hommes éminents, l'abbé de l'Ordre, Mathieu de France, et le lecteur, Michel de Fabra, s'était solidement implantée et avait rapidement prospéré. Le couvent était florissant comme un églantier au plus fort du printemps. Trente religieux de chœur groupés autour de leur prieur formaient une magnifique couronne de roses blanches. Tous accueillirent à son arrivée

saint Dominique, ils l'appellent un consolateur éminent, « consolator fratrum magis quam aliquis ». Déposition du frère Etienne, *op. c.*, p. 642.

(1) *Balme*, op. c., t. II, p. 241.

le bienheureux Père avec des sentiments de joie et de piété filiale. C'était vraiment un beau couvent que le couvent de Saint-Jacques. Mais, hélas! saint Dominique était un impitoyable semeur. Sa maxime d'administration la plus générale était : qu'il faut parsemer le grain dans les sillons où il fructifie et non l'entasser dans les greniers où il pourrit. Après avoir prêché aux frères une sorte de retraite où il leur inculqua son esprit, le fondateur les dispersa aux quatre vents du ciel. Il assigna les uns à Reims, d'autre successivement à Limoges, Metz, Poitiers, Orléans. Le frère Pierre Seïla, désigné pour la fondation de Limoges, tenta, les larmes aux yeux, de s'en faire dispenser; il ne possédait « qu'un cahier des homélies du bienheureux Grégoire ». — « Va, va, mon fils, lui dit saint Dominique, deux fois le jour je prierai pour toi, tu feras beaucoup de bien. » Et il lui donna sa bénédiction.

Le frère Seïla partit pour Limoges, et en même temps, le bienheureux Dominique, accompagné d'un religieux et d'un frère convers, reprit le chemin de l'Italie. Il passe par Dôle, Lausanne, laisse dans une de ces villes le religieux de chœur, et, suivi du seul frère convers, commence l'escalade du Simplon. Dans cette traversée des Alpes, le frère Jean exténué, mourant de faim, se laissa choir, ne pouvant plus faire un pas ; par miracle un morceau de pain presque aussi blanc que la neige se trouva tout à coup à portée de sa main. Saint Dominique, cet apôtre à la stature médiocre, mais souple, nerveux, soutenu d'ailleurs par une volonté indomptable, était d'une résistance prodigieuse à la fatigue. Il était le Père, il n'avait pas le droit d'être las, ni d'avoir faim. Frère Jean mangea seul le morceau de pain tombé du ciel, et tous deux, continuant leur route, descendirent vers Milan, puis arrivèrent vers Bologne. Il y avait environ huit mois seulement que saint Dominique avait quitté cette ville. Si nous pouvions évaluer tout ce que ces huit mois représentent de travaux, nous serions confondus et nous nous inclinerions très bas devant cette puissance d'action absolument extraordinaire, surnaturelle.

⁂

Quand on s'est efforcé d'accompagner durant quelques mois saint Dominique dans ses pérégrinations, ses marches et démarches, on se demande comment cet infatigable apôtre a pu trouver encore le loisir et la force d'être un mystique, un ascète, un saint. Les relations de ses disciples les plus intimes, les mieux renseignés, ne laissent aucun doute à ce sujet. La science, le génie de l'action et de l'administration furent les aptitudes les plus extérieures de saint Dominique, celles qui le mettaient en communication avec le monde. Les demeures les plus intimes de son âme, les plus profondes, les plus vastes, les plus lumineuses, les plus ornées de pierres précieuses, furent celles de la prière, de la méditation, de l'oraison, de l'union à Dieu. Dans cette ultime demeure de l'Union, la plus sereine, la plus silencieuse, la pensée de son cœur veillait toujours auprès de Jésus ainsi que la flamme rouge du sanctuaire. Saint Dominique s'était imposé comme l'une des principales sauvegardes de sa vie spirituelle de ne jamais s'entretenir que de Dieu ou avec Dieu. Sa conversation s'exerçait sur les sujets les plus élevés, dogme, morale, Ecriture Sainte, salut des âmes, théologie mystique (1). Il fut l'un des quelques hommes au monde qui surent converser. Ajoutons au don de la parole, de la science, le charme de la personne, la distinction aristocratique, le prestige de la sainteté, et cette lumière qui émanait de son front, et nous admettrons aisément, selon l'expression du bienheureux Jourdain, qu'on avait peine à se détacher de saint Dominique quand on avait commencé à causer avec lui. Le saint avait conscience du charme édifiant de sa conversation. Après avoir prié la nuit durant au sanctuaire de Roc-Amadour, Dominique avec le frère Bertrand

(1) Déposition de frère Ventura, prieur de Bologne : « Item dixit quod eundo per viam... semper volebat vel disputare de Deo, vel docere, vel legere, vel orare... » *Acta Sanctorum*, p. 633.

marchait allègrement sur Orléans et Paris. Tous deux selon leur coutume chantaient alternativement les versets des psaumes et des litanies. Ils dépassèrent des pèlerins allemands qui, admirant la piété et l'entrain de ces Prêcheurs, se mirent à les suivre. Arrivés le soir à la ville, ils les prièrent de demeurer avec eux. Le deuxième jour, Dominique dit à son compagnon : « Frère Bertrand, j'ai sur la conscience que nous moissonnions le temporel de ces pèlerins sans pouvoir semer en eux le spirituel. C'est pourquoi, s'il vous plaît, prions à genoux le Seigneur qu'il nous donne d'entendre et de parler leur langue, afin que nous puissions leur annoncer le Seigneur Jésus (1) »... Le miracle s'accomplit, et durant quatre jours saint Dominique les entretint des mystères de la foi avec une telle onction et une telle sublimité que les pèlerins perdaient conscience de la route, tant leur âme était transportée et leur cœur ardent (1). Les profanes ne peuvent pas soupçonner à quel point les conversations mystiques passionnent les personnes vouées à la perfection.

Cependant parler avec les hommes, fût-ce exclusivement de Dieu, ne pouvait suffire au bienheureux Dominique. Après avoir pendant des heures charmé et édifié ses compagnons de route, il les priait d'aller un peu de l'avant et il les suivait à quelques centaines de pas en arrière, faisant oraison, s'entretenant seul à seul avec le divin Maître. Il entrait dans un colloque si intime avec Jésus que dans sa ferveur il parlait tout haut et esquissait des gestes involontaires, « comme d'écarter de la main des étincelles ou de chasser des mouches (2) ». Après une heure ou plus de cette méditation intime et fervente, il pressait le pas, rejoignait les frères, leur proposait de chanter des cantiques spirituels, et lui-même entonnait quelqu'une des ses hymnes préférées, l'*Ave maris Stella*, le *Veni Creator*. Les

(1) Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum*, cap. x.

(2) « Et hic inerat ei in tali oratione gestus ac si abigeret favillas aut muscas a facie sua » (*Thierry d'Apolda*, op. c., cap. xxxiv).

pèlerins à pied ont toujours beaucoup chanté. La grande voix noble de saint Dominique et de ses premiers fils a retenti sur toutes les grandes routes d'Espagne, de France et d'Italie et en a fait sonner tous les échos.

Ainsi la vie apostolique de saint Dominique soigneusement irriguée par les prières, les méditations, les entretiens mystiques, baignait tout entière dans un fonds d'oraison, de grâces surnaturelles. C'est pourquoi, lorsque après un long voyage, le bienheureux Père arrivait à l'un des couvents de l'Ordre, il ne lui était pas nécessaire de se recueillir avant d'adresser la parole aux frères. Sur-le-champ il faisait rassembler le chapitre et il n'avait besoin que d'entr'ouvrir les lèvres pour laisser couler à flots de son âme les plus suaves exhortations mystiques et morales.

Or, ces journées de saint Dominique si remplies, si harassantes, préludaient à des nuits pleines de divins mystères et surnaturellement lumineuses. Plus on pénètre avant dans le secrets des saints, et plus leurs vies se révèlent extraordinaires ; l'impossible devient la réalité et la raison humaine demeure confondue. Après avoir combattu tout le jour, saint Dominique, la nuit et quelquefois jusqu'à l'aurore, combattait comme Jacob avec l'ange du Seigneur. Les témoignages en sont multiples et incontestables, l'oraison nocturne de saint Dominique était d'abord une sorte de combat. Déjà à Osma on percevait la nuit à travers la porte de sa cellule les gémissements qu'il poussait pour la conversion des pécheurs. A certains moments, de sa poitrine oppressée sortaient comme des rugissements mal contenus qui se répercutaient jusqu'aux extrémités du dormitorium, « les frères qui reposaient dans le voisinage en étaient éveillés et quelques-uns émus jusqu'aux larmes (1) ». Dominique dans l'église ou la cha-

(1) « Quia post Completorium et orationem communiter factam a Fratribus, faciebat nos intrare dormitorium, et ipse remanebat in ecclesia in oratione ; et in nocte, dum orabat, ad tantum gemitum et planctum prorumpebat et movebatur, quod Fratres, qui erant in vicino, excitabantur a somno, et quidam eorum ad lacrymas commo-

pelle parcourait tour à tour et lentement les autels dans une sorte de ronde sans fin, s'inclinant, s'agenouillant, se prosternant devant les statues ou images des saints, le tout jusqu'à cent fois, *sive centies*. Plus rarement, lorsqu'il désirait obtenir une faveur extraordinaire, il priait les mains élevées et jointes au-dessus de la tête, le corps tendu ainsi « qu'une flèche lancée vers le ciel par un arc divin (1) ». Comme toutes ces génuflexions, ces attitudes orantes ne pouvaient toujours pas assouvir sa soif inextinguible de sacrifice et d'amour, il se retirait dans quelque coin écarté du cloître, détachait la chaîne de fer qu'il portait autour de ses reins et commençait à se donner une terrible discipline, il frappait sur son dos dénudé comme un forgeron sur une enclume, et les gouttelettes de pourpre ne tardaient pas à jaillir comme des étincelles. Apaisé, il revenait adorer Jésus, le divin Maître, et il se tenait alors immobile devant l'autel. C'est là que Dieu l'attendait. L'esprit fondait sur lui, le saisissait, l'enlevait dans ses serres et le transportait jusqu'au troisième ciel. Plus d'une fois les disciples virent leur bienheureux Père transfiguré, rayonnant. De quelles révélations était-il favorisé en de telles extases ? Sans doute n'aurait-il pu lui-même le dire, de tels mystères étant essentiellement ineffables.

Saint Dominique n'a pas laissé, comme saint Ignace de Loyola et sainte Thérèse, un traité, une méthode d'oraison, et, s'il ne l'a point fait, c'est sans doute faute de loisirs, mais c'est aussi parce que sa prière était toute active, qu'il passait soudain à la plus haute contemplation, sans y apporter d'art, de manière et encore moins d'artifice. Pas plus que l'apôtre saint Paul, avec qui il présente tant d'affinités et à qui il avait voué un culte de prédilection, saint

vebantur. » (*Acta S.*, p. 641). Déposition de frère Etienne, prieur provincial de Lombardie.

(1) « Inveniebatur nihilominus saepe in orando erigi totus ad coelum, per modum sagittae electae de arcu extenso projectae, sursum in directum elevatis manibus supra caput fortiter extensis atque conjunctis invicem... » (THIERRY D'APOLDA, *Acta S.*, p. 631.)

Dominique n'apporta jamais dans l'oraison de méthode rigoureuse, il priait d'intuition, de génie. De même que, dans le domaine de l'art et de la science, il se rencontre des génies créateurs qui, selon l'expression excessive de Pascal, se moquent des règles, ainsi dans l'ordre surnaturel et mystique se trouve-t-il des âmes surnaturellement douées qui atteignent aux plus hauts degrés de l'oraison, de l'union, sans suivre les règles de la méditation commune avec ses préludes, ses divisions, sa conclusion.

Le mysticisme de saint Dominique, nous devons nous y attendre, était doublé d'un ascétisme impitoyable. Car la sainteté est comme une médaille d'or, dont l'endroit est le mysticisme, mais dont le revers est l'ascétisme. Les livres de chevet du bienheureux furent toujours les *Conférences* de Cassien et les *Vies des Pères du désert*. Il relisait incessamment les enseignements des ascètes et il s'exerçait, par une sainte émulation, à égaler leurs austérités. Il portait l'hiver comme l'été la même vieille tunique rapiécée. Même dans ses pérégrinations il était d'une sobriété incroyable, n'acceptant jamais qu'un pain et un potage, passant tout le carême au pain et à l'eau. Il couchait sur la dure, fréquemment au pied des lits moelleux que des mains attendries et délicates lui avaient préparés. Il se donnait chaque jour la discipline, il se flagellait jusqu'au sang durant des *miserere*. Cependant, comme il s'estimait trop compatissant pour son propre corps, il avait fréquemment recours au bras plus fort de quelque disciple plus jeune et il se faisait discipliner « avec une chaîne de fer à trois branches (1) ». La tradition a conservé en Espagne, à Ségovie, dans une grotte aujourd'hui convertie en sanctuaire, le souvenir des murailles que le bienheureux avait ensanglantées.

(1) « Item majores disciplinas in corpore suo accipiebat et frequentiores... et idem magister Dominicus faciebat se disciplinari, et etiam se disciplinabat cum catena ferrea, quae habebat tres ramos... et dixit hoc se audivisse a Fratribus, qui ei disciplinas dederunt... » (*Acta S.*, p. 637.)

Mais par-dessus toutes les vertus ascétiques, il en fut une que saint Dominique pratiqua et légua à ses fils en apanage : la sainte pauvreté. Il ne détestait, il ne redoutait rien tant que le luxe, le train de vie, la beauté des couvents, et tout ce qui discrédite, aux yeux du monde, la sainte prédication. Dans la vie des apôtres, des fondateurs d'ordre, certaines expériences. certaines leçons de choses éprouvées au début de leur mission, demeurent toujours dans la suite présentes à leur mémoire comme des points fixes et lumineux. Saint Dominique conserva toujours le souvenir de ces abbés de Cîteaux, pieux, doctes, zélés, et qui n'avaient obtenu aucun résultat dans leur prédication en Languedoc, parce qu'ils ne possédaient ni les réalités ni les apparences de la pauvreté évangélique. C'est pourquoi au chapitre général de Bologne il fit décréter que les Frères Prêcheurs renonçaient à jamais à toute possession. En somme, ce que saint Dominique apportait de nouveau, c'était la prédication par la science et par la pauvreté; il savait bien que quelques-uns parmi ses fils négligeraient l'étude assidue de la théologie et de l'Écriture, mais il redoutait bien davantage que beaucoup d'entre eux pour des raisons spécieuses ne fussent des apostats de la pauvreté. C'est pourquoi sur cette vertu il se montra, surtout à la fin de sa vie, d'un rigorisme et d'une intransigeance dont il n'était pas coutumier, et qui donnent d'autant plus à réfléchir. Aux deux chapitres généraux de Bologne 1220, 1221, le saint fondateur avait déjà constaté du relâchement chez ses fils concernant la pauvreté, et il avait dû se dresser de toute sa grandeur contre l'invasion des richesses. La victoire qu'il remporta ne lui parut pas si assurée et définitive qu'il ne gardât à ce sujet de vives inquiétudes. Sur son lit d'agonie, recommandant le pauvreté à ses fils, il s'échauffa et, dans un accès de zèle, se soulevant à demi sur sa couche, il maudit et appela la malédiction divine sur les frères qui introduiraient indûment les richesses dans son Ordre (1).

(1) Certains frères, prieurs, aumôniers des sœurs, avaient estimé

Saint Dominique avait le droit d'être sévère, car, durant toute sa vie et jusque dans ses derniers moments, il donna l'exemple de la plus stricte pauvreté. Dès qu'il se sentit gravement atteint, incapable désormais de se soutenir, il se coucha dans le réduit obscur qui lui servait de tanière (1). On le transporta dans la cellule du frère Moneta, puis, quelques jours plus tard, sur la colline de Sainte-Marie-du-Mont, où l'air était plus pur. Mais le serviteur de Dieu était foncièrement épuisé, le zèle de la maison de Dieu l'avait consumé jusqu'aux moindres fibres de sa chair, jusqu'à la moelle de ses os. Il se rendit compte le premier que tout réaction contre la fièvre qui l'emportait était impossible. Il ne songea plus qu'à la mort. Il demanda qu'on rassemblât les frères autour de lui. Le Prieur avec vingt religieux monta à Sainte-Marie. Le bienheureux Père voulut prêcher une dernière fois, et de sa couche il leur adressa le plus éloquent et le plus émouvant de ses sermons. Ayant entendu rapporter que le moine, dont l'église dépendait, songeait à lui réserver un caveau dans

tout à fait illogique et inconfortable de se rendre à pied au chapitre de Bologne, alors que des personnes dévouées mettaient gracieusement à leur disposition des montures. Ils vinrent donc sur des chevaux, des mules ou des bourriques. Quand saint Dominique l'apprit, il fut saisi d'une sainte indignation et il ordonna à ses disciples les plus zélés d'aller perquisitionner dans les écuries des moindres auberges. Il fit vendre à l'encan sur la place publique les montures avec tout le harnois. On se souvenait encore à Bologne deux siècles plus tard du dénoûment inattendu qui avait mis fin à l'équipée des Frères. La malédiction de saint Dominique proférée sur le lit de mort contre les frères riches, n'est pas attestée par des témoins auriculaires, mais par une tradition remontant à Humbert de Romans. Sans en contester l'authenticité, nous craignons que les paroles de notre bienheureux Père n'aient été quelque peu altérées. Il n'en reste pas moins qu'il a réprouvé et maudit les richesses.

(1) C'est un fait que saint Dominique n'avait pas de lit; le frère Jean de Navarre l'affirmait au procès de canonisation, et comme les enquêteurs lui demandaient comment il le savait, il répondit : « S'il avait eu un lit, je l'aurais bien trouvé, l'ayant soigneusement cherché. *Si lectum proprium habuisset, bene scivisset, maxime cum studiosus fuit in quaerendo.* » *Acta S.*, p. 639.

le sanctuaire, le bienheureux Père exprima la volonté formelle d'être enseveli sous les pieds de ses frères. Le prieur étonné, craignant d'avoir mal entendu, lui demanda où il désirait être inhumé ; il répondit d'une voix distincte : « sous les pieds de mes frères ». Les religieux le ramenèrent donc au couvent de Saint-Nicolas sur une civière, craignant à chaque secousse de le voir expirer, « *timentes ne in via moreretur* (1) ». Quand on fut arrivé au couvent, le frère Dominique se reposa pendant un longue heure, puis il fit appeler le Prieur et lui dit : « Préparez-vous. » Et comme le Prieur avec les frères étaient prêts pour la recommandation de l'âme, il leur dit : « Attendez encore un peu. » Alors le Prieur au nom de tous : « Père, vous savez comment votre départ nous laisse tristes et désolés ; souvenez-vous de nous quand vous serez auprès du Seigneur. » Le frère Dominique, levant les yeux et les mains vers le ciel, dit : « Père saint, parce que j'ai persévéré volontiers dans ta volonté et que j'ai gardé et conservé ceux que tu m'as donnés, je te les recommande, garde et conserve-les. » Les frères tous ensemble se rappelant à lui, il leur répondit : « Je vous serai plus utile après la mort que je ne le fus durant ma vie. » Il s'écoula encore un peu de temps ; puis, sentant que sa fin approchait, il dit à voix basse au Prieur : « Commencez ». Alors ils commencèrent à psalmodier les prières pour la recommandation de l'âme. Le bienheureux Père, qui conservait toute sa connaissance, s'efforçait de suivre et même de prononcer les paroles, mais hélas ! il avait complètement perdu l'usage de cette grande voix sonore qui avait porté le nom de Jésus aux foules les plus nombreuses ; on ne distinguait plus que le balbutiement de ses lèvres. Au moment où les frères commençaient le *Subvenite* : « Venez à son aide, saints de Dieu, accourez au-devant de lui, anges du Seigneur ; recevant son âme,

(1) Ce récit concernant les derniers moments de saint Dominique est la traduction presque littérale de la relation faite au procès de canonisation par le prieur de Bologne, frère Ventura.

faites-en l'offrande au Très-Haut », le bienheureux Dominique rendit son âme à Dieu. C'était en l'année 1221, il avait cinquante et un ans.

*
* *

Tel fut Dominique de Guzman, patriarche et fondateur de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Ce qui le caractérise avant tout, c'est l'accord, l'harmonieuse synthèse des vertus apparemment les plus contraires : la douceur avec l'énergie, l'amour de l'étude avec celui de l'action, le génie de la contemplation avec l'esprit d'organisation. De là une figure d'apôtre si heureusement pondérée et si puissante que pour en retrouver l'équivalent, il faut le comparer aux plus grands, à saint Bernard, à saint Paul. Il est remarquable aussi que saint Dominique, depuis son enfance jusqu'à sa mort, a suivi une voie, une trajectoire admirablement droite, sans retours en arrière, sans déviations d'aucune sorte. Doué d'une intelligence très ouverte, d'un cœur affectueux, d'une énergie extrême, il n'a jamais abondé en un sens unique, il a toujours gardé un équilibre parfait, il a su se défendre toujours des curiosités inquiètes, des tendresses excessives et des hardiesses téméraires. Il n'a pas été poète comme saint Grégoire de Nazianze ou saint François d'Assise, ni écrivain comme saint Augustin, mais il a été théologien, orateur, apôtre, ascète, mystique et saint. Les premières impulsions inculquées à un Ordre religieux par le fondateur ont une importance capitale ; par un phénomène de filiation morale assez mystérieux, elles se transmettent aux générations suivantes, se différenciant et s'épanouissant tout spécialement chez quelques individus éminents. L'impulsion donnée par saint Dominique à l'étude devait un jour engendrer le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin ; le don des prophéties et des miracles devait se retrouver à un degré éminent dans le grand thaumaturge saint Vincent Ferrier ; l'ascétisme et le mysticisme seraient

représentés par le bienheureux Henri Suso, sainte Catherine de Sienne et tant d'autres. Ainsi les plus illustres parmi les fils et les filles de saint Dominique ont porté à leur plus haut point de perfection et de splendeur quelqu'un des rayons qui composaient la figure lumineuse de leur Père. Quelques-uns ont pu être de plus grands théologiens, ou des orateurs plus prestigieux, mais aucun n'a été apôtre plus complet, plus puissant, plus saint. Dominique de Guzman est incontestablement une des personnalités les plus éminentes que nous présente l'histoire de l'Église.

H. Petitot.

Le développement historique de la spiritualité dominicaine

Notre but dans ce chapitre est d'exposer succinctement, dans ses grandes lignes, le développement historique de la spiritualité dominicaine.

I

La vie spirituelle dans l'Ordre de Saint-Dominique date des premiers jours de son existence (1216). Personne plus que le Patriarche des Prêcheurs n'était convaincu que la vie intérieure est « l'âme de tout apostolat ». Saint Dominique fut le premier à instruire ses enfants dans les voies de Dieu. Il puisa sa doctrine aux meilleures sources : l'Évangile, les épîtres de saint Paul, l'office divin. Il leur donna, comme cadre de vie religieuse, la Règle de saint Augustin toute pénétrée de l'esprit évangélique, où la souveraine importance de la divine charité, pièce maîtresse de tout l'organisme surnaturel, est solennellement affirmée dès le début et maintenue jusqu'à la fin. Dans ce cadre, il glissa, avec une singulière prudence, ses propres Constitutions, les observances monastiques, destinées à affranchir l'âme de ses fils du joug de la chair et de la volonté propre. Par ses préceptes touchant les austérités corporelles, la prière et l'étude, il orienta franchement l'Ordre qu'il venait d'établir vers une vie de contemplation, ajoutant, comme caractéristique propre, qu'il ne pouvait en garder les fruits et l'onction pour lui-même, mais devait les déver-

ser sans mesure dans les âmes des fidèles et des infidèles. Saint Dominique fut un mystique, « l'égal des grands mystiques » ; par sa sage législation, il jeta les fondements durables d'une organisation de vie mystique qui a subsisté et s'est développée de siècle en siècle.

Intellectuel de race, comblé des dons de l'esprit, le Patriarche des Prêcheurs avait mis à la base de la vie spirituelle dominicaine la solidité de la doctrine et de la sagesse d'En-Haut. Ses fils ne s'écarteront jamais de cette norme très sûre. Le Bx Jourdain de Saxe, en qui avait passé l'âme lumineuse et tendre de saint Dominique, se consacra tout entier à l'extension de l'œuvre spirituelle qui reposait sur lui. Il écrivait souvent des lettres, pleines de sages exhortations et des plus douces consolations, tantôt à l'Ordre entier et aux provinces, tantôt aux couvents et aux Frères qu'il ne pouvait pas visiter. Quel pur et éclatant joyau que la collection des lettres spirituelles adressées aux Sœurs de Sainte-Agnès à Bologne ! Il veut leur assurer « la rosée de la grâce dans le chemin de la charité et dans la patrie de la lumière le torrent des délices infinies ». Il confie leurs âmes à la direction de l'Esprit de vérité, leur inspire un amour enthousiaste et généreux de l'Époux invisible. Car, « le cœur qui ne possède pas le Christ ressemble à la paille qui n'a pas de grain ». Il les exhorte à un combat viril et incessant, à l'humilité dans les consolations, à la patience dans les souffrances, au progrès dans toutes les vertus spirituelles ; et sa direction élevée emprunte à la discrétion sa sage mesure : « Mettez-vous en garde contre tout excès, ne cesse-t-il de leur redire, soyez modérées en tout et pour tout, afin d'acquérir la sagesse ; seul l'Amour divin ne connaît ni excès ni mesure. »

Jourdain de Saxe et ses successeurs, Raymond de Pennafort et Jean le Teutonique, perfectionnèrent l'œuvre législative du saint fondateur. *Ingressum domus et atrii amplificaverunt.* Humbert de Romans, cinquième maître général (1254-1263), en donna un commentaire lumineux, authentique et pratique. « Œuvre digne des plus grands

éloges, où l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer : la précision ou la sécurité de la doctrine, le tact ou la bonhomie toujours heureuse, souvent spirituelle, de l'expression. » A ce commentaire, Humbert ajouta des ouvrages spirituels de première importance et dont le contenu était à la portée des plus faibles. Moraliste parfait, doué d'un bon sens religieux remarquable, usant d'un langage clair, simple, où abondent les anecdotes et les exemples, il marche à la tête des écrivains ascétiques de l'Ordre.

Grâce à la direction de pareils chefs, les couvents dominicains devinrent des foyers de vie religieuse intense, des « maisons de Dieu », remplies d'une atmosphère céleste, où les Anges et les Saints aimaient à passer et à apporter les délices de leurs consolations. L'histoire des couvents de Prouille, de Saint-Sixte, de Sainte-Agnès en témoigne, et les *Vies des Frères* nous racontent à chaque page les merveilles de la grâce opérées dans l'âme des premiers Dominicains.

2. L'action pénétrante des législateurs fut admirablement soutenue et éclairée par la doctrine qu'enseignaient, dans leurs écoles, les Maîtres des Prêcheurs, et que, suivant la nécessité de l'heure, ils savaient défendre bravement contre toute attaque jalouse ou furieuse venue du dehors. Un des premiers professeurs de l'Ordre à l'Université de Paris fut Hugues de Saint-Cher. Il commenta toute la Bible. Non content de donner une explication littérale des saints Livres, il s'attacha de plus à exciter les cœurs à la dévotion et à former des âmes apostoliques. Une main pieuse a extrait de ce commentaire un véritable traité pratique de spiritualité : *De Vita spirituali* (Rome, Pustet, 1920), divisé en quatre livres : De la vie purgative, De la vie illuminative, De la vie unitive, et De la vie spirituelle des prêtres. Hugues de Saint-Cher écrivit aussi un traité *de Sacrificio Missae*, qui n'a pas eu, à ma connaissance, les honneurs de l'impression, mais subsiste encore à l'état de manuscrit.

Un souffle de profonde piété anime l'œuvre théologique

d'Albert le Grand. Selon le témoignage d'un contemporain, il convertit en prières le manuel théologique de l'époque, les *Sentences* de Pierre Lombard. Les paraphrases des Livres Saints sont riches en maximes spirituelles et en conseils pratiques. Les sermons dont nous possédons quatre séries développent dans un langage simple les plus profonds mystères de la foi et exhortent les âmes à pratiquer résolument la vie chrétienne. Ses oraisons sur les Évangiles des dimanches sont des élévations ardentes de son âme au Christ et de vives supplications pour être délivré de tout mal et revêtu des splendeurs de la vertu. Dans le *De Laudibus Beatae Virginis* il nous présente la sainte Vierge comme le type de la perfection. Du XXIe chapitre des Proverbes, *De la femme forte,* il fait le sujet de ses leçons sur l'essence et la vie divine de l'Église. Il transporte l'âme humaine dans les secrets de la divinité par ses Commentaires des écrits du Pseudo-Denys. Ses ouvrages sur le saint Sacrifice de la Messe et sur le Sacrement de l'Eucharistie, constituent un cantique sublime à la gloire du Saint des saints et un appel pressant à goûter dès cette terre quelque chose du bonheur du Ciel.

Tous ces ouvrages sont des œuvres d'exposition, d'analyse et d'interprétation. Dans le dernier ouvrage seulement, Albert le Grand fait un peu œuvre de polémiste. Il y combat occasionnellement le symbolisme trop arbitraire d'Amalaire, évêque de Trèves (811) et de Lyon (834-838), et de ses disciples.

Cependant, comme polémiste, Albert avait depuis longtemps bien mérité de l'Ordre dans un débat de la plus haute importance. Aux débuts de 1252, les maîtres séculiers de l'Université de Paris firent la guerre aux Prêcheurs. L'action brillante que ceux-ci déployaient dans les écoles et les paroisses avait excité dans le cœur de ces maîtres une jalousie amère. Ils avaient porté leurs récriminations et leurs calomnies jusqu'à Rome. Leur but était de faire exclure les Prêcheurs de l'enseignement universitaire et de leur enlever toute action apostolique. Guillaume de

Saint-Amour, le chef principal de l'opposition, lança dans le public, en 1255, un pamphlet anonyme : *De periculis novissimorum temporum.* Il porta ses coups avec violence contre l'essence même de l'Ordre religieux fondé par saint Dominique, contestant la légitimité et la sainteté du genre de vie spirituelle que menaient les Prêcheurs. Au religieux de prier et de travailler des mains ; le religieux qui enseigne et prêche se place en dehors des voies de la perfection : c'était là sa formule. L'Ordre de Saint-Dominique était menacé dans son existence même. Les Papes prirent parti tantôt pour, tantôt contre les Prêcheurs. La dernière phase du débat eut lieu à Anagni, en 1256, au tribunal institué par Alexandre IV. Hugues de Saint-Cher siégeait parmi les juges. Albert le Grand et Thomas d'Aquin étaient chargés de la défense de l'Ordre. Ce fut Albert, a-t-on prétendu dernièrement, qui y joua le grand rôle, un rôle décisif. Les Prêcheurs sortirent vainqueurs de la lutte. La forte réplique composée par le jeune Thomas d'Aquin *Contra impugnantes religionem* (1257) ne serait qu'un résumé de la discussion et de la plaidoirie d'Albert, écrasante pour l'adversaire. Aux théories étroites ou fausses de Guillaume de Saint-Amour, Thomas d'Aquin oppose le concept plénier de la vie et de la perfection religieuses ; il démontre que les œuvres auxquelles s'applique la religion des Prêcheurs sont absolument dans le cadre de la perfection chrétienne, et combien il est injuste de prétendre que ceux qui vivent dans cette religion se trouvent hors du chemin du salut. Dix ans plus tard, Thomas d'Aquin reprendra la plume pour venger les Ordres religieux des attaques de Gérard d'Abbeville et de Nicolas de Lisieux. Contre le premier, il écrira le traité intitulé : *De la perfection de la vie spirituelle*, où il fait ressortir l'excellence de l'état religieux ; au second il adressera l'opuscule *Contre la pernicieuse doctrine de ceux qui empêchent les hommes d'entrer en religion.* Il y réfute, l'un après l'autre, tous les arguments apportés par les adversaires de la vie religieuse. Mais n'anticipons pas dans l'analyse des travaux de spiri-

tualité de saint Thomas, dont l'œuvre, plus que celle d'aucun autre maître, mérite un exposé systématique.

Saint Thomas d'Aquin est, dans l'Ordre de Saint-Dominique, le maître par excellence de la spiritualité. Ses écrits sur cette matière peuvent être groupés en quatre catégories : opuscules, commentaires sur l'Écriture, sermons, ouvrages théologiques. Jusqu'à ce jour, on n'est pas encore parvenu à en indiquer l'ordre chronologique. Notons, parmi ces opuscules, son explication du *Pater*, l'écrit sur les deux préceptes de la Charité et les dix Commandements et l'Office du Saint-Sacrement, cette perle des perles de la liturgie catholique. Ses Commentaires des Livres Saints constituent un vaste champ de littérature spirituelle, où l'âme, avide de perfection, trouve, parfois réunis en une gerbe magnifique, la sagesse du Saint-Esprit, les enseignements des Pères, les directives de la saine raison et de l'expérience. Saint Thomas, à tous les endroits de ces Commentaires, se sert de la méthode scolastique ; mais de cette rude écorce, pour peu qu'on s'y applique, jaillissent et la lumière qui rassure l'esprit, et l'onction qui réconforte, encourage et console le cœur.

Le savant maître prêcha souvent, soit aux étudiants de l'Université, soit à ses frères, soit aux fidèles. Il nous reste de lui, à l'état d'esquisses, des sermons sur les évangiles et les épîtres du dimanche et des sermons pour les fêtes de l'année. Il s'est attaché généralement à commenter le texte de l'Écriture et à en dégager une application morale ; toujours il s'est efforcé de faire pénétrer sa parole dans l'esprit de ses auditeurs, par l'emploi de comparaisons, de figures et d'exemples ; il visait à être clair, simple, pratique.

Un autre genre de commentaire est l'interprétation nettement chrétienne donnée par saint Thomas à une œuvre néoplatonicienne, le *De divinis nominibus* du pseudo-Denys. L'âme du saint a dû se dilater et surabonder des joies les plus pures dans cette contemplation de Dieu, le Bien, la Lumière, la Beauté, l'Amour, la Vie, la Sagesse,

le Salut, le Saints des Saints, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le seul Dieu, le seul Infini.

Mais ici nous avons touché à l'œuvre théologique de saint Thomas.Cette œuvre théologique se trouve magistralement résumée dans l'immortelle *Summa Theologica.* Et c'est dans la Somme théologique, principalement dans la seconde partie de cette Somme, que nous trouvons la doctrine spirituelle de saint Thomas réduite en système. Or, disons-le bien haut, c'est là le grand mérite du Maître : il a organisé la mystique comme *science,* c'est-à-dire « il a établi aussi rigoureusement que possible les lois générales qui président aux rapports de l'âme avec Dieu, à partir de la vie ascétique jusqu'à la vie unitive ». Et cela, en affirmant de l'homme tous les droits et tous les torts, par une pénétrante analyse psychologique de la nature humaine, et en affirmant de Dieu le droit absolu et la puissance souveraine dans tous ses rapports avec la créature. Jamais je n'ai trouvé de doctrine mystique plus humaine, jamais non plus de doctrine mystique plus divine, que la doctrine spirituelle scientifiquement élaborée par l'Ange de l'École. Elle réalise l'union aussi étroite que possible entre la nature et la grâce, entre l'homme et Dieu. Et principalement de ce chef, Thomas d'Aquin est le Prince de la théologie mystique. Sa doctrine est la pierre de touche au contact de laquelle se révèle la valeur ou éclate la fausseté d'un enseignement prétendu mystique. Les sages qui ont suivi la voie royale de ses enseignements sont demeurés dans la vérité ; les téméraires qui s'en sont écartés ont fait fausse route et n'ont pu aboutir. Nous aurons l'occasion de le constater dans l'Ordre même des Prêcheurs.

3. Je n'entends pas parler de ce groupe de Dominicains de la Province Romaine, appelés les *Spirituels* († 1300). Les supérieurs de l'Ordre ont arrêté à temps leurs singularités excessives dans l'oraison et les abstinences. Ils n'ont relevé contre eux, ni dans leur doctrine, ni dans leurs actes, aucun des écarts imputés, à juste titre, à leurs confrères de l'Ordre des Mineurs, les Fratricelles. Mais dès la fin

du XIII[e] siècle, la mystique, dans l'Ordre des Prêcheurs, toujours vivante dans leur législation et leurs écoles, se fait jour et exerce une grande influence par la prédication. Ces prédicateurs mystiques sont allemands; ils remplissent leur ministère et forment les âmes à la vie mystique principalement dans les couvents des Sœurs de l'Ordre. Les plus fameux d'entre eux s'appellent Thierry de Fribourg (vers 1300), Eckhart († 1327), Jean Tauler († 1361), Henri Suso († 1366). Ils prêchaient en allemand, et s'acquirent, au point de vue philologique, des mérites incontestables. En matière de doctrine, Thierry de Fribourg et Eckhart ne sont pas exempts d'erreurs. Le premier s'inspire du système néoplatonicien rejeté par saint Thomas; Eckhart demeure en dépendance des philosophes arabes. L'un et l'autre poussent vivement les âmes à se dégager absolument de la créature et à s'unir intimement à Dieu; par ailleurs ils professent sur le mode d'union à Dieu des théories inacceptables. Cependant, ce ne fut pas cette partie spéculative de leur enseignement qui fit le plus d'impression dans les communautés qu'ils évangélisaient. Les pieuses moniales furent bien plus touchées par l'élément pratique de leur prédication et persévéraient généreusement dans la mortification des sens, l'exercice de la présence de Dieu, l'oraison, la pratique de la charité, l'abandon à la volonté divine, le désir de posséder Dieu dès cette terre. Et pour avoir été ainsi « formées dans le Christ » par ces prêcheurs, elles pouvaient les aimer et les vénérer comme des maîtres.

Eckhart exerça une grande influence sur Jean Tauler et Henri Suso, ses deux plus fameux disciples. Ce n'est qu'insensiblement, à mesure que la doctrine thomiste s'imposait à tous les esprits, que Tauler et Suso se détachèrent d'Eckhart et apportèrent à plusieurs points de sa doctrine de très heureuses corrections. J'ai parlé ailleurs des œuvres authentiques de Jean Tauler. Nous possédons de lui environ 90 Sermons. Je répète ici que les autres ouvrages qui circulent sous son nom lui ont été faussement attribués et

ne peuvent même pas être tous considérés comme appartenant à son école. Tauler, dans ses Sermons, se révèle un docteur profond, solide et avisé, un orateur puissant et charmant. Lui aussi commente l'Écriture et en appelle fréquemment aux Pères de l'Église : saint Augustin, saint Grégoire le Grand, le pseudo-Denys, saint Bernard sont ses maîtres autorisés. Outre saint Thomas d'Aquin, il cite, parmi les scolastiques, Albert le Grand et Richard de Saint-Victor. L'homme intérieur, l'âme fermée à toute fascination des créatures, l'habitation de Dieu au fond de l'âme, la contemplation divine et l'amitié avec Dieu, l'action virile que l'âme doit déployer sous l'impulsion de la grâce, tels sont quelques-uns des principaux thèmes qu'il se plaît à développer. Tauler savait trouver le verbe qui frappe et remue l'âme, la phrase qui entraîne, le mouvement qui subjugue l'auditoire : ses phrases sont disposées avec art et très souvent rythmées, les transitions naturellement amenées, les gradations bien soutenues. Il aime l'emploi d'images bien choisies, de comparaisons gracieuses, de contrastes frappants, d'analogies suggestives. Sa parole est animée et intéresse au plus haut point. Tauler a réussi à adapter les enseignements élevés de l'École à des esprits simples, dépourvus de haute culture. Il occupe, dans l'histoire de la spiritualité dominicaine, une place de marque.

Henri Suso a servi la cause de la mystique par la parole et par la plume. On connaît de lui une collection de sermons et plusieurs ouvrages de spiritualité. Vers la fin de sa vie, Suso soumit à une revision quatre traités composés par lui et réunis sous un seul titre : l'*Exemplaire*. Ce sont : sa vie, le Livre de la Sagesse éternelle, le Livre de la Vérité et le Petit Livre des lettres. Dans cette collection — surtout si l'on y ajoute le sermon qui a pour texte : *Lectus noster floridus*, — nous trouvons toute la doctrine spirituelle d'Henri Suso.

Le Livre de la Vérité est le premier ouvrage sorti de sa plume, et le seul qui renferme des questions mystiques

d'ordre purement spéculatif. Il est, de tous les traités mystiques du moyen-âge, le plus difficile à comprendre. C'est une œuvre de polémique. Suso y combat les doctrines panthéistiques des Bégards et des Frères du libre esprit, et y expose la doctrine orthodoxe touchant Dieu et la nature divine, l'Unité de Dieu et la Trinité des Personnes, la Création et la Rédemption, l'Union de l'âme avec Dieu ici-bas et dans le Ciel, la liberté et la conduite morale de l'homme. Le souvenir d'Eckhart est vivant dans cet ouvrage, mais il est faux de prétendre que Suso y défend des doctrines erronées du maître.

Le Livre de la Sagesse éternelle vise un but absolument pratique. La Passion du Christ en constitue l'idée fondamentale autour de laquelle viennent se ranger des considérations sur la laideur du péché, le caractère trompeur du monde, la haute valeur de l'amour divin, la justice divine, la patience dans les souffrances, l'enfer et le Ciel, la Reine du Ciel et la Mère des douleurs. La seconde partie renferme des exhortations pressantes : touchant le devoir d'apprendre à mourir, de mener une vie intérieure, de s'approcher du Sacrement de l'Eucharistie et de ne pas désister de la louange divine. Aux XIVe et XVe siècles — comme le prouve la masse considérable des manuscrits — c'était le livre spirituel le plus lu en Allemagne. Il est considéré comme le plus beau fruit de la mystique allemande.

La pieuse diplomatie de l'une des filles spirituelles de Suso, la noble Sœur Elisabeth Stäglin, nous a valu de posséder un récit détaillé de la vie intime du grand mystique que fut Henri Suso. Celui-ci la somma d'abord de lui en remettre le texte, qu'il se hâta de jeter au feu, mais Elisabeth en avait fait deux copies et, sur ses instances, elle put conserver la seconde à laquelle Suso apporta lui-même les corrections jugées nécessaires. C'est un beau morceau de mystique descriptive, dans lequel passent devant nos yeux les effrayantes purifications passives, mortifications corporelles et spirituelles, auxquelles se soumit, sans recul, Henri Suso afin de pouvoir jouir des intimités de la Sagesse

éternelle pour laquelle s'était passionnée son âme. Cette âme s'y révèle avec tous ses caractères : son besoin intense d'affection divine, sa tendresse virginale, la richesse de sa sensibilité, son courage chevaleresque, sa patience surhumaine. Au jugement du protestant G. Preger, *La Vie* est une des plus belles biographies chrétiennes et à peu près unique dans son genre.

Le Petit Livre des lettres renferme une partie de la correspondance spirituelle de Henri Suso, c'est-à-dire onze lettres que l'auteur a retouchées et classées méthodiquement de manière à donner une petite synthèse de la vie mystique, depuis les débuts jusqu'aux degrés les plus élevés. Ce sont moins des lettres au sens habituel du mot, que des traités de direction où se révèlent la sagesse et l'énergie autant que la prudence du vrai directeur d'âmes. « Ma chère fille, écrit-il à Elisabeth Stäglin, laissez de côté cette sévérité exagérée, elle ne convient pas à votre tempérament. » Cependant sa grande bonté ne dégénère pas en faiblesse. Il sait au besoin s'armer de paroles très dures. Telles ces lignes qu'il écrit à une religieuse trop peu zélée : « Liez votre langue acérée, rassemblez vos esprits dispersés afin que votre cœur ne soit pas une hôtellerie banale, un cabaret ouvert, une taverne où tout le monde peut venir s'asseoir et où chacun fait ce qu'il veut. Le Seigneur vous a choisie comme épouse, prenez garde de ne pas devenir une fille de cuisine. »

Suso n'a jamais cessé de multiplier dans les âmes les fruits de la parole divine. En vrai frère-prêcheur, il parcourut l'Allemagne du Sud, l'Alsace, la Suisse, les pays rhénans, et poussa même jusque dans les Pays-Bas. Il prêchait aux fidèles, le plus souvent à des religieuses cloîtrées, n'ayant qu'un seul but : éclairer, consoler, encourager les âmes dans leur lutte contre la déchéance et leur désir d'être toutes à Dieu. L'œuvre mystique du bienheureux Henri Suso est extrêmement riche. Sa doctrine est absolument sûre, dans la tradition de l'Ordre dominicain, et appuyée sur les autorités les plus solides : le Pseudo-

Denys, saint Augustin, « le doux Seigneur saint Bernard », « la claire lumière, le cher saint Thomas, le Docteur ». Animé de l'esprit de ces maîtres, il a traité la mystique sous tous ses aspects : mystique spéculative, descriptive, polémique, pratique. Avec Jean Tauler et un grand nombre d'autres Prêcheurs, il a assuré à l'Ordre de Saint-Dominique, à son époque, une gloire impérissable.

Le XIVe siècle fut, en effet, dans l'histoire de la spiritualité dominicaine, une période d'éclatante splendeur. Toute une légion de Prêcheurs, richement doués de science et de vertus, allumaient et activaient le feu de l'amour divin dans les âmes. Parmi eux se distinguaient en Allemagne, à côté d'Eckhart, Tauler et Suso, Jean de Sterngassen, Eckhart le Jeune, Jean Franko, Henri d'Egwint, Giselher de Statheim, Henri de Calstris, issu d'une famille patricienne de Louvain. Nous possédons de ce dernier une délicieuse petite lettre, appelée depuis *epistola aurea* ; elle a pour titre : *De sex quibusdam quae faciunt hominem immobiliter in divina unione persistere.*

L'activité mystique de ces « amis de Dieu » n'était pas individuelle, mais organisée. Ils correspondaient volontiers les uns avec les autres, avec des maîtres en spiritualité du clergé séculier, voire même avec des mystiques d'autres pays. Sous leur infatigable action, l'observance stricte de la règle dominicaine fleurissait et s'épanouissait dans les monastères. Les chroniques des couvents nous parlent de dures pénitences, de ferventes oraisons, de vertus héroïques, de lumières célestes, de suprasensibles amours, de visions, d'extases. L'Époux des vierges descendait sur terre, pour s'y plaire parmi les lys et les roses.

L'Ordre de Saint-Dominique comptait partout des âmes d'élite, des mystiques et des saints. En Italie, frère Venturino de Bergame étonnait le monde par ses austérités et ses ravissements. En Italie encore, la toute jeune Imelda Lambertini mourut d'amour, dans une étreinte miraculeuse de Jésus-Eucharistie. L'espagnol Dalmace Moner quittait la chaire où il professait avec éclat pour se livrer à la contem-

plation. Des groupes mystiques étaient signalés dans les diverses provinces de l'Ordre. « Je me réjouis, écrit Venturino de Bergame à un frère de Strasbourg, de savoir qu'en plusieurs provinces Dieu forme des âmes vraiment spirituelles. »

Hélas ! la tourmente était proche. La peste noire envahissait l'Europe avec une rapidité effrayante. Les ravages furent terribles. Dans la seule Allemagne il périt 124.000 religieux. *Sion deserta facta est !* Les monastères furent dépeuplés. *Viae Sion lugent !* La désolation et la ruine avaient pris place dans les cloîtres. Jusqu'au jour où le Dieu des miséricordes ordonna de rebâtir les murs du sanctuaire et d'y rétablir toutes choses *sicut in principio.*

Louvain.

RAYMOND-M. MARTIN, O. P.

Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine

Lorsqu'on cherche à déterminer le caractère de la spiritualité dominicaine, on est frappé par la *multiplicité* des éléments qu'elle comporte et par une *simplicité* supérieure qui ne se laisse pas aisément définir. Les principes divers qui la constituent, lorsqu'on les considère séparément, ne semblent pas facilement conciliables, leur union reste mystérieuse et ne se révèle que progressivement aux âmes appelées à suivre cette voie.

D'un côté en effet cette spiritualité rappelle souvent que *la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne* ; elle fait même une telle place au développement naturel de nos facultés supérieures, que saint Thomas d'Aquin a été accusé de naturalisme par des adversaires, qui ont voulu voir en lui plus un philosophe qu'un théologien. Quelques-uns ont prétendu que sa « Somme Théologique » rappelle plus la sagesse aristotélicienne que celle de l'Evangile et de saint Paul, et qu'en cela elle diffère notablement des œuvres classiques des grands auteurs spirituels, par exemple de « l'Imitation de Jésus-Christ ».

Par ailleurs la spiritualité dominicaine fait une très grande grande place à *la mortification*, comme le montre la règle de l'Ordre : office de nuit, maigre perpétuel, jeûnes et autres observances monastiques, que les congrégations

modernes ont cru trop difficilement conciliables avec l'activité apostolique. C'est la même note qui se trouve dans la règle du Tiers-Ordre dit de la Pénitence. Elle apparaît surtout dans la vie très austère des saints et bienheureux dominicains, dans leur grande dévotion aux mystères douloureux de la Passion, dont beaucoup reçurent les stigmates. Il n'y a pas non plus dans l'Eglise de doctrine théologique plus opposée que celle de saint Thomas au naturalisme pélagien ou semi-pélagien, pas de doctrine qui insiste plus sur l'impossibilité de *mériter* la vie surnaturelle par de bonnes œuvres naturelles, ou même de *se disposer à la grâce* sanctifiante sans le secours gratuit de la grâce actuelle (1); pas de doctrine qui montre mieux l'élévation infinie de la vie surnaturelle au-dessus de toute vie naturelle si riche soit-elle, y compris celle des anges; de telle sorte que la nature la plus parfaite ne semble plus rien en comparaison du moindre degré de grâce sanctifiante. N'est-ce pas à l'excès mépriser la nature, qu'on semblait tout à l'heure trop estimer? Comment ces choses peuvent-elles se concilier et s'unir pratiquement?

Dans l'ordre même de la grâce, la spiritualité dominicaine affirme aussi deux principes qui semblent d'abord en opposition. Elle tient d'une part que *la grâce* n'est pas rendue efficace par le consentement de notre volonté, mais qu'elle est *efficace par elle-même*, intrinsèquement, et qu'elle produit en nous et avec nous le bon vouloir salutaire. Il semble dès lors qu'on touche au quiétisme, que l'homme n'ait plus qu'à se laisser sauver et sanctifier par Dieu, sans agir lui-même; il semble qu'il suffise d'un pur amour, passif, désintéressé du salut, qui s'en remette à la prédestination gratuite, sans viser à la pratique des vertus. — Par ailleurs pourtant la spiritualité dominicaine insiste beaucoup sur cette *pratique des vertus*; on le voit par le nombre de celles distinguées par saint Thomas : plus de quarante, dont il traite distinctement, en opposant à cha-

(1) Cf. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 5, 6, 7; q. 112, a. 3; q. 113, a. 5.

cune deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. Il suffit de se rappeler aussi l'ascétique contenue dans « le Dialogue » de sainte Catherine de Sienne et dans « le Traité de la vie spirituelle » de saint Vincent Ferrier.

Enfin s'il s'agit de la forme de vie surnaturelle, alors que certains ordres se vouent exclusivement à la *vie contemplative* et d'autres à la *vie active*, la spiritualité dominicaine veut les unir toutes les deux. Il semble pourtant que la contemplation soit empêchée par l'activité d'une vie d'étude et d'apostolat, et que cette activité ne dispose guère à la contemplation proprement dite, qui est d'ordre mystique et suppose le silence, la solitude, le recueillement habituel. Comment unir ces deux vies ? On a voulu voir parfois dans l'Ordre de Saint-Dominique un dualisme, l'opposition de deux courants, d'une part celui de la vie d'étude et d'apostolat, qui viendrait de saint Thomas, et d'autre part celui de la vie de piété et d'observances, qui viendrait de sainte Catherine de Sienne par le Bx Raymond de Capoue ; comme si saint Dominique n'avait pas pu donner à son Ordre l'unité supérieure qui est requise dans tout organisme vivant. En réalité ces trois grands saints : Dominique, Thomas d'Aquin, Catherine de Sienne, sont dans le même Ordre comme un reflet des trois Personnes divines : le Père, le Verbe et l'Esprit d'amour. Leur union ne reste mystérieuse pour nous que parce qu'elle est très intime et très élevée.

Nous pourrions noter plusieurs autres oppositions apparentes dans la spiritualité dominicaine. Elle considère par exemple *l'intelligence* comme la faculté la plus haute, qui dirige toutes les autres, elle n'en reconnaît pas moins très nettement la supériorité de *la charité* sur toute connaissance que nous puissions avoir de Dieu ici-bas.

Comment des éléments en apparence si opposés peuvent-ils se concilier dans un même idéal? Quel est le caractère dominant qui les unit?

⁂

Caractère dominant de la spiritualité dominicaine

D'après ce que nous venons de dire, on voit tout d'abord que la spiritualité dominicaine s'attache à ne rien supprimer de ce qui peut vraiment concourir à notre parfaite sanctification et à celle du prochain. Elle n'hésite pas à affirmer des principes en apparence contraires, pourvu que chacun pris à part paraisse absolument certain. Elle ne se contente pas de les juxtaposer mécaniquement, par un éclectisme opportuniste, qui limiterait tant bien que mal leurs exigences. Elle comprend que pour les unir d'une façon organique, dans une subordination parfaite, on doit s'élever plus haut, et que dans cette ascension il ne faut pas s'arrêter à mi-côte. Les contraditions apparentes se résolvent par l'équilibre de leurs termes poussés à leur plus haut degré. C'est au sommet que se fait l'harmonie. C'est pourquoi la spiritualité dominicaine tend vers une vue d'ensemble très supérieure, qui puisse embrasser d'un regard les aspects les plus variés de la vie chrétienne, et voir ainsi comment ils s'unissent dans leur principe commun et leur fin suprême. Cette vue d'ensemble supérieure n'est autre que la Sagesse, ou la Contemplation de la Vérité divine et de son rayonnement universel. Telle est en effet la devise de l'Ordre de Saint-Dominique : *Contemplari et contemplata aliis tradere*, contempler et livrer aux autres sa contemplation pour les sauver. Plus brièvement, d'un seul mot, qui désigne l'objet de cette contemplation apostolique : *Veritas* : la Vérité divine et l'irradiation universelle de la lumière de vie.

Chaque famille d'âmes a sa physionomie spirituelle distincte. Saint Paul nous dit (I Cor., XII, 8) : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun la manifestation de l'esprit est donnée pour l'utilité com-

mune. A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse (le don de faire connaître les mystères les plus élevés de la révélation), à l'autre selon le même Esprit une parole de science (le don de proposer les vérités de la religion que tous doivent savoir et de les mettre à leur portée), à un autre la foi (à ce degré qui obtient et fait des miracles), etc... C'est le seul et même Esprit qui produit ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît. » Cette diversité apparaît parmi les Evangélistes eux-mêmes et l'élévation de saint Jean vient surtout de ce qu'il avait reçu à un degré supérieur cette parole de sagesse, *sermo sapientiae*, dont saint Paul nous dit (I Cor., II, 6) : « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits,... sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification. Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... C'est à nous que Dieu l'a révélée par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu ».

N'est-ce pas la même mission qu'a reçue saint Dominique, ce grand contemplatif qui passait habituellement ses nuits en prière, en se livrant à une pénitence héroïque, et qui prêchait le jour, « ne sachant parler qu'à Dieu ou de Dieu »? Ame de prière incessante, on le rencontrait sur les routes du Languedoc tellement plongé dans l'union divine, qu'une lumière sortait de son front. C'est cette lumière qui arrêta le bras d'un assassin à la solde des hérétiques. Dominique, a-t-on dit, et l'Ordre qu'il allait fonder furent ainsi sauvés de la mort par sa contemplation.

Il avait mission de donner la lumière aux âmes, comme le dit le Seigneur lui-même à sainte Catherine de Sienne, en comparant l'Ordre de Saint-Dominique et celui de Saint-François : « Considère quelle perfection, quel parfum de pauvreté... sur la barque de François... Chaque Ordre excelle dans une vertu particulière..., bien que tous possèdent la charité qui est le principe de toutes les vertus. François, mon cher pauvre, eut en propre la vraie pauvreté, à cause de l'amour qu'il avait pour elle ; il en fit la pièce

principale de sa barque... Ton père Dominique, mon fils bien-aimé, a voulu que ses frères n'eussent point d'autre pensée que mon honneur et le salut des âmes, par la lumière de la science. C'est cette lumière dont il a voulu faire l'objet principal de son Ordre... pour extirper les erreurs qui s'étaient élevées de son temps. Son office fut celui du Verbe, mon Fils unique... Il fut lui-même une lumière que je donnai au monde, par l'intermédiaire de Marie... A quelle table a-t-il invité ses fils pour se nourrir de cette lumière de la science ? À la table de la Croix.... Aujourd'hui... on change en ténèbres la lumière même de la science en l'enveloppant des fumées de l'orgueil.... Ce n'est pas l'Ordre que j'accuse, car par lui-même, je te l'ai dit, il est plein de délices ; mais il n'est plus ce qu'il était au commencement. Il était une fleur. Il comptait des religieux de grande perfection, qui rappelaient saint Paul, par l'éclat de leur lumière... Vois le glorieux Thomas ! quelle noble intelligence, tout entière appliquée à la contemplation de ma Vérité. C'est là qu'il trouva la lumière surnaturelle et la science infuse ; aussi cette grâce l'obtint-il beaucoup plus par ses prières que par l'étude (1). »

Ces dernières lignes montrent que la science dont il est ici parlé, est la science suprême ou sagesse, qui connaît les choses par leur cause première et leur fin suprême. Et il ne s'agit pas seulement de la sagesse acquise par l'effort de la raison naturelle, ou par la recherche théologique éclairée par la foi, mais de la sagesse infuse, ou science savoureuse des saints, principe de cette connaissance aimante, qu'est la contemplation : regard tout pénétré d'amour surnaturel et qui nous porte à aimer Dieu davantage et à le faire aimer. C'est la parfaite subordination de la sagesse naturelle à la sagesse divine. Par une singulière coïncidence l'église des dominicains à Rome s'appelle Sainte-Marie-sur-Minerve, comme pour nous dire : dans cette subordination, la sagesse naturelle, loin d'être asservie, est glorifiée et transfigurée.

(1) *Dialogue*, Traité de l'Obéissance, c. v (158).

Dans une pareille vie il n'y a point dualisme ou opposition entre la piété liturgique et les observances d'une part, l'étude et l'apostolat de l'autre. Tout s'harmonise, à condition de bien voir que le culte et l'austérité des observances sont ordonnés, comme l'étude, à cette *divine contemplation*, ordonnée elle-même à une plus grande *charité*, qui doit déborder sur les âmes en leur donnant *la lumière de vie*, pour les conduire à Dieu. Tout cela se résume bien dans la devise « Contemplari et contemplata aliis tradere » : La Vérité divine contemplée et prêchée. Ici-bas la contemplation, tout en dirigeant l'amour de Dieu, lui reste inférieure; il est plus parfait sur la terre d'aimer Dieu que de le connaître, parce que la connaissance attire en quelque sorte Dieu vers nous et lui impose la limite de nos petites idées, tandis que l'amour nous attire et nous élève à Lui. Mais au ciel, et pour l'éternité, la contemplation de Dieu vu face à face n'aura plus de limites et sera supérieure à l'amour, qu'elle produira nécessairement en nous. (Cf. S. Thomas, I[a], q. 82, a. 3.)

Chaque famille religieuse a bien sa spiritualité à elle. Saint Benoît consacre particulièrement ses fils à la célébration de l'Office divin, c'est l'Ordre patriarchal de la louange et de la paix. Le Carmel et la Chartreuse rappellent la solitude et l'austérité chères à la vie érémitique, et doivent maintenir très haut dans l'Eglise l'esprit d'oraison. Les enfants de saint François trouvent dans la pauvreté de leur père le secret des élans d'amour tout séraphique, qu'on ne cessera jamais d'admirer dans l'humble frère d'Assise. Saint Ignace constitue une milice, qui sait unir au zèle de la gloire de Dieu la prudence et l'habileté; l'effort de la volonté est sa marque caractéristique. Il en est ainsi de tous les fondateurs d'Ordres. Chacun a une réponse lumineuse, aimante, forte et pacifiante pour les âmes prédestinées à le suivre. Aux âmes qui surtout ont soif de Vérité, Dieu propose comme guide saint Dominique et les grandes lumières de son Ordre : Vérité immuable, infiniment supérieure aux fluctuations de l'opinion ; Vérité supérieure aussi à la

liberté qu'elle règle, qu'elle préserve de l'égarement et du crime. Vérité divine de la foi que les prêcheurs ont défendue au péril de leur vie, contre l'acharnement de l'hérésie, destructrice de la société. Vérité affirmée par le sang du saint inquisiteur Pierre martyr et de tant d'autres héroïques défenseurs de la foi. Vérité non seulement de l'intelligence mais de la vie ; vie intérieure et extérieure à la hauteur de la pensée, pour que celle-ci ne tombe pas, sous prétexte de modération, au niveau du médiocre, et pour que Dieu soit glorifié. Véracité absolue, haine du mensonge sous toutes ses formes et de l'hypocrisie, loyauté parfaite, magnanimité et franchise, qui sans l'humilité et la charité dégénéreraient en rudesse blessante, mais qui donnent une grande simplicité à cette physionomie spirituelle aux aspects pourtant si divers. Pour rester dans le vrai, elle doit tendre très humblement à de grandes choses, « magnanimiter in re, humiliter autem in modo, fortiter et suaviter (1). »

***

Principes directeurs de la spiritualité dominicaine.

De ce caractère fondamental de la spiritualité dominicaine dérivent les principes directeurs qui la constituent. Il est facile de les énoncer dans leur ordre naturel, nous les développerons ensuite (2).

1° Cette spiritualité conseille le plein développement de

(1) Cf. IIa IIae, q. 129, a. 3, et commentaire de Cajetan : de la magnanimité et de l'humilité, leur intime rapport malgré leur opposition apparente. — Voir aussi IIa IIae, q. 162, a. 3, ad 1m, comment l'orgueil empêche indirectement la connaissance spéculative de la vérité, et directement la connaissance affective : « *tandis que l'orgueilleux se délecte de sa propre excellence, il se fatigue et se dégoûte de l'excellence de la vérité.* »

(2) Ce sera la synthèse d'articles précédemment parus ici-même sur la Doctrine de S. Thomas et la spiritualité. *Vie spirituelle*, 1920, t. I, 217, 361 ; II, 1, 81.

la nature sous la grâce, mais sans le moindre naturalisme, car elle considère ce développement du point de vue de la sagesse, dans sa cause première et sa fin dernière, et voit en lui un fruit de la grâce. 2° Lorsqu'elle a bien montré tout ce que peut la nature la mieux douée et la plus géniale, elle ajoute que tout cela n'est absolument rien en comparaison de la vie surnaturelle, dont l'élévation infinie ressort par là bien davantage. Elle fait voir en même temps l'harmonie sublime de ces deux ordres infiniment distants l'un de l'autre. 3° De ce point de vue supérieur, plus divin qu'humain, elle insiste sur l'efficacité de la grâce, sur la passivité de la créature; elle considère par suite la vie mystique, comme le couronnement normal de l'ascèse et veut que l'action apostolique dérive de la plénitude de la contemplation.

1° *La nature ne doit pas être détruite mais perfectionnée par la grâce.* — Ce principe souvent énoncé par saint Thomas doit être bien entendu avec un grand esprit de foi et du point de vue supérieur de la sagesse; autrement on le fausse, rien de plus facile ; on le rend très dangereux, il devient source de tentations. Le mot *nature* dans l'énoncé de ce principe doit être pris non pas au sens ascétique, mais au sens abstrait, métaphysique. En d'autres termes, il ne désigne pas la nature humaine déchue comme telle, ni même la nature telle qu'elle est concrètement, de fait, après le baptême, avec les suites du péché originel que ce sacrement n'a pas supprimées, avec les blessures en voie de cicatrisation, qui si longtemps nous laissent faibles pour le bien et inclinés à l'égoïsme sous toutes ses formes. Ce mot « nature » désigne ici la nature humaine en ce qu'elle a d'essentiel, de bon, selon l'idée divine qui en est l'archétype ou l'exemplaire éternel.

De ce point de vue, il est bien sûr que la grâce ne doit pas détruire la nature, mais la perfectionner en l'élevant. C'est pourquoi la spiritualité dominicaine conseille le plein développement des dons naturels que nous avons reçus

de Dieu, l'étude de la sagesse humaine, qui est le parfait usage de la raison naturelle, en union avec la sagesse divine qui se puise dans l'oraison. Du même point de vue, elle nous dit : Soyez surnaturellement vous-même, moins vos défauts, selon l'idée divine qui préside à votre destinée. « Aussi la religion dominicaine est-elle toute large, toute joyeuse, toute parfumée ; c'est un jardin de délices (1). » Mais pour être vraiment cela, elle requiert l'austérité de la pénitence et la pratique des vertus héroïques, à la lumière de la contemplation.

Il n'y a donc en cela aucun désaccord entre saint Thomas et l'auteur de *l'Imitation* ou les autres grands mystiques. Bien plus, ayant une idée abstraite très précise de l'essence, des propriétés immuables, des forces et de la fin dernière de la nature humaine, saint Thomas saisit mieux tout ce qui concrètement la déforme, tout ce qui en elle est déréglé, suite du péché et inclination au péché, ce qui doit être non seulement modéré, mais mortifié et extirpé par la pénitence, qui est bien de l'essence du christianisme, comme le sacrement de même nom. Ce travail d'assainissement ou de guérison est toujours considéré par saint Thomas du point de vue de la cause première et de la fin dernière, aussi le déclare-t-il absolument impossible dans l'état actuel, sans la *grâce*, dont les deux fonctions principales sont de *guérir* la nature et de *l'élever* surnaturellement (*gratia sanans et elevans*). Le Docteur Angélique va même très loin sur la nécessité de cette grâce de guérison ; sans elle, l'équilibre de notre vie morale même naturelle, troublé par le péché originel, ne peut se rétablir. La révélation surnaturelle est moralement nécessaire pour que tous les hommes puissent connaître rapidement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur, l'ensemble des vérités *naturelles* de la religion (2). Ces vérités, très inférieures à l'ordre des mystères surnaturels, sont de soi accessibles à

(1) Ste Catherine de Sienne, *Dialogue*, Traité de l'Obéissance, c. v, (158).

(2) IIª IIªᵉ, q. 2, a. 4.

la raison, mais celle-ci sans la grâce ne les atteint que très imparfaitement. « De même pour aimer Dieu *naturellement* par-dessus tout, l'homme dans l'état de déchéance a besoin du secours de la grâce qui guérit (1). » « Sans ce secours il peut certes faire quelque bien particulier, construire des maisons, planter des vignes, et choses semblables, mais, comme un infirme, il ne peut faire tout le bien naturel, observer tous les préceptes de la loi naturelle (2). » Et donc, lorsque saint Thomas dans sa *Somme théologique* parle de la perfection naturelle et des vertus acquises qui la constituent, il est déjà formellement question de l'effet de la grâce qui guérit, il en parle non pas seulement en philosophe, mais en chrétien et en théologien. Il n'y a donc là aucun danger de naturalisme.

2° Bien plus, cette haute conception de la perfection naturelle de l'homme, loin de conduire au naturalisme, montre, mieux que toute autre, *l'élévation infinie de l'ordre surnaturel*, qui dépasse absolument les forces et les exigences non seulement de la nature humaine la mieux douée, mais de toute nature créée et créable. Plus on fait voir la perfection de l'ordre naturel, plus s'impose l'élévation de la vie surnaturelle qui le dépasse infiniment. Quelle que soit l'évolution naturelle de nos facultés et de nos vertus, par un progrès supposé indéfini de la science et de la moralité, jamais cette évolution n'atteindrait la valeur du moindre degré de grâce sanctifiante. Dieu pourrait même créer toujours des anges de plus en plus parfaits, et jamais leur perfection naturelle ne pourrait atteindre le moindre degré de charité. Pas de comparaison possible entre la nature créée, si parfaite qu'on la conçoive, et la nature divine, dont la grâce est une participation réelle et formelle. « La grâce d'une seule âme (celle par exemple d'un petit enfant après le baptême) vaut plus que le bien

(1) Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3.
(2) Iª IIªᵉ, q. 109, a. 2, 4.

naturel de tout l'univers (1) », plus que toutes les natures angéliques créées et créables réunies, comme le moindre acte de pensée vaut plus que tout le monde des corps, que les milliards d'étoiles contenues dans les nébuleuses.

On ne peut se faire une plus haute idée de l'ordre de la grâce. Impossible, quoiqu'en aient dit quelques théologiens, d'admettre qu'il y ait, dans notre nature ou dans celle de l'ange le plus parfait, *le moindre germe* de cette vie surnaturelle, qui est d'un ordre infiniment plus élevé : *une participation réelle et formelle de la vie intime de Dieu.*

Il n'y a dans notre nature comme dans celle de l'ange que la capacité d'être élevé à cette vie toute divine ; cette aptitude toute passive n'est pas plus grande dans l'intelligence angélique la plus vigoureuse, que dans l'âme d'une pauvre chrétienne dépourvue de toute culture ; et si cette humble femme meurt avec un degré de charité égal à celui de cet esprit pur, ce dernier avec un égal degré de gloire ne verra pas mieux qu'elle l'essence divine ; la vigueur naturelle de son intelligence ne lui donnera pas une intuition plus pénétrante de cet objet infini tout surnaturel. — Aucune proportion positive entre les deux ordres, et c'est pourquoi les bonnes œuvres naturelles ne peuvent absolument pas nous mériter la grâce divine, ni nous y disposer positivement. C'est un des points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas, contre tout vestige de naturalisme pélagien. (Cf. *de Veritate*, q. 14, a. 2.)

Par là apparaît aussi la supériorité infinie des trois vertus théologales sur la connaissance naturelle et l'amour naturel de Dieu, et aussi sur la connaissance naturelle des miracles et autres signes de la Révélation. Notre acte de foi infuse n'est pas un acte naturel revêtu d'une modalité surnaturelle, comme le cuivre est revêtu d'une couche d'or, pour faire du doublé. Il est *essentiellement surnaturel* en son fond, son motif formel immédiat n'est autre que la Vérité divine

(1) Iª IIªᵉ, q. 113, a. 9, ad 2ᵐ : « Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi. »

révélatrice ; il est par suite infiniment supérieur à l'acte de foi du démon, fondé sur *l'évidence naturelle* des miracles, bien que le démon ait des idées infuses beaucoup plus parfaites que nos idées acquises. De ce point de vue on conçoit aussi la valeur inappréciable du moindre acte de charité, l'élévation des vertus morales infuses au-dessus des vertus morales acquises, décrites par les moralistes païens, et toute la grandeur des dons du Saint-Esprit, qui nous rendent dociles à ses inspirations, et nous font participer à sa *manière* toute divine de connaître et d'aimer. Ce surnaturel essentiel de « la grâce des vertus et des dons » est incomparablement plus élevé que celui des miracles et des manifestations extérieures de la vie mystique.

Il n'est pas d'auteur spirituel qui se soit fait une plus haute idée de la vie surnaturelle, et qui ait donné des principes plus sûrs, pour bien entendre ce que doit être dans son intimité l'union à Dieu.

La spiritualité dominicaine, du fait qu'elle insiste sur la distance infinie qui sépare *la nature* et *la grâce*, montre par là même *la sublimité de leur harmonie* dans la perfection chrétienne. Qu'est-ce que le sublime, sinon quelque chose d'infiniment supérieur dans l'ordre du beau, surtout du beau intellectuel et moral? Or le beau n'est autre que l'harmonie splendide d'éléments divers, l'éclat de l'unité dans la diversité. Si les éléments à réunir sont infiniment distants l'un de l'autre, Dieu seul peut les harmoniser, et leur union est non seulement très belle mais sublime. Dieu seul peut ainsi réunir nature et grâce, et, dans ses dons surnaturels, la parfaite *conformité* à la nature et l'absolue *gratuité*. C'est cette sublimité qu'exprime simplement saint Thomas, en parlant de la communion eucharistique, gage de la vie du ciel :

> O res mirabilis, manducat Dominum
> Pauper, servus et humilis.

Seulement, sous prétexte que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, ce serait une singulière illu-

sion de croire que la parfaite harmonie des deux est facilement réalisable. L'objet propre de l'espérance, dit saint Thomas, est difficile, *arduum*.

Cette harmonie existait certes dans l'état de justice originelle, elle se retrouve incomparablement supérieure en Jésus-Christ et en Marie, nous la contemplons dans la vie unitive des saints ; pour y parvenir la voie purgative est indispensable, y compris les purifications passives, qui nous associent à la vie douloureuse du Christ, pour nous disposer à participer à sa vie glorieuse dans le ciel : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu..., cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui. » (Rom., VIII, 16.)

3° Enfin dans cet ordre surnaturel, la spiritualité dominicaine *du point de vue supérieur de la sagesse*, qui juge toutes choses relativement à Dieu, *insiste plus sur l'efficacité de la grâce divine* à obtenir par la prière, *que sur l'effort humain* de notre volonté. A ses yeux, la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. C'est ainsi qu'elle entend les mots de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil. II, 13); « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? »(I Cor., IV, 7). Dieu seul est l'auteur du salut; ce qu'il y a de meilleur en notre vie chrétienne, la détermination libre du bon consentement ne peut être exclusivement notre œuvre, mais doit venir de Dieu, comme cause première, et de nous, comme cause seconde, de la grâce et de notre volonté mue par la grâce, mais nullement violentée par elle. Quoi de plus fort et de plus suave en même temps, que la grâce intrinsèquement efficace, qui ne détruit pas mais actualise notre liberté? *Fortiter et suaviter*, c'est la manière dont Dieu meut notre volonté vers le bien. La spiritualité dominicaine ne sépare jamais ces deux notes de l'action divine : force souveraine et suavité; amoindrir la première serait porter atteinte à la

seconde, mais leur intime union reste un profond mystère, qui nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus élevée. Il faut une confiance entière en l'efficacité absolue de la grâce divine, que nous ont value les mérites infinis du Christ. Douter de cette efficacité, ce serait douter de la bonté et de la puissance divine.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle n'est pas seulement science psychologique ou morale, mais sagesse divine, considère surtout la cause première et la fin dernière de l'activité humaine. *Tout* dans nos actes libres salutaires vient à la fois de Dieu et de nous, *de Dieu d'abord, de nous ensuite*. Il en est ainsi déjà dans l'ordre ascétique de l'exercice le plus ordinaire des vertus ; la vie mystique apparaît par suite comme le couronnement normal de la spiritualité ; elle est caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, de ses inspirations surnaturelles et une plus grande passivité de l'âme toute livrée à l'action divine purificatrice, sanctifiante, de plus en plus profonde et unitive (1).

Si au contraire *tout* dans nos actes libres salutaires ne vient pas de Dieu, si notre détermination libre et notre coopération *s'ajoute*, comme quelque chose d'exclusivement nôtre, à l'attrait que le Seigneur exerce sur nous ; alors nous nous regardons surtout nous-mêmes, et la vie mystique avec la *passivité spéciale* qui la caractérise n'apparaît plus comme le couronnement normal de la vie intérieure, mais comme une chose tout à fait extraordinaire,

(1) La vie mystique proprement dite est caractérisée par *le mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit devenu à la fois *manifeste et fréquent*, alors qu'auparavant dans la vie ascétique il était seulement ou *latent*, ou *transitoire*. En termes plus simples, *l'oraison proprement mystique* est celle qui est *manifestement passive*, et qui n'est pas le fruit de notre industrie personnelle, aidée de la grâce. Sur ce point il y a accord parfait entre sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Thomas et son école. Il est sûr que les dons du Saint-Esprit grandissent avec la charité, bien que certaines âmes excellent surtout dans ceux de l'action et d'autres dans ceux de la contemplation.

en dehors de l'ordre normal de la sanctification parfaite.

De ces deux conceptions, la première est plus divine, plus surnaturelle, plus simple, et aussi, quoi qu'il paraisse au premier abord, plus exigeante. Elle recommande davantage la prière, qui est la respiration de l'âme, l'abandon à la divine Providence ; elle donne une idée plus profonde de l'humilité et éclaire davantage dans les grandes épreuves purificatrices, en nous montrant sans cesse qu'elles viennent de Dieu et conduisent à Lui. Elle nous dit surtout : « Écoutez le Seigneur, soyez attentifs à son action en vous, veillez à ne pas résister à ses prévenances, priez pour avoir la force d'y répondre, et Il vous donnera sa grâce très forte et très douce, qui vous portera infailliblement au bien, à des sacrifices plus généreux, à une charité toujours plus parfaite et à une union toujours plus intime. »

La seconde conception, qui s'inspire moins de la sagesse divine, mais d'une psychologie et d'une morale plus humaine, est par là même plus compliquée, plus extérieure, un peu mécanique ; elle portera l'âme plus à s'examiner elle-même qu'à voir l'action de Dieu en elle. Elle dira surtout : « par votre effort, rendez efficace la grâce suffisante que Dieu donne à tous ; à vous de vous sauver et de vous sanctifier en mettant en œuvre les dons que Dieu accorde à tout chrétien ». Mettant moins sa confiance dans le secours du Seigneur, elle sera par suite moins exigeante ; car on ne peut pas demander beaucoup à l'homme qui ne peut compter sur le secours intrinsèquement efficace de Dieu pour arriver au bon consentement et s'y maintenir. Par là même, cette seconde conception conduira moins haut, et regardera généralement l'union mystique comme un don extraordinaire, qu'il serait présomptueux de désirer (1).

(1) Si, au sein de la même école, on voit se produire des divergences sur ce point, cela prouve seulement qu'il y a d'heureuses inconséquences chez certains théologiens, qui oublient leurs principes, lorsqu'ils voient dans certaines âmes l'action de Dieu particulièrement efficace et manifeste.

La première conception, croyons-nous, considère surtout les hommes comme ils devraient être, la seconde les considère surtout comme ils sont. *Le fait* doit-il nous faire oublier *le droit*, et la commune médiocrité l'ordre parfait que nous admirons chez les saints ? Ne confondons pas ce qui est *extraordinaire de fait* seulement, comme la vie mystique, avec ce qui est *extraordinaire de soi ou de droit*, comme le miracle. De ce que assez peu d'âmes sont *élues* ou *élevées* à la vie mystique, il ne faut pas conclure que peu y sont *appelées*. Parfois les traducteurs de saint Jean de la Croix, et d'autres auteurs spirituels écrivent *appelés à la vie mystique*, là où le texte original exige *élevés à la vie mystique*. C'est une grave confusion. « Il y a en effet beaucoup d'appelés, et peu d'élus », comme il est dit dans la parabole des invités, qui ne voulurent pas venir. Et cela est vrai, non seulement dans l'ordre général du salut, mais aussi dans celui de la sanctification parfaite (1).

(1) De plus, il faut distinguer entre vocation intérieure et extérieure, entre *vocation éloignée* et *vocation prochaine*, et cette dernière peut être elle-même soit *suffisante*, soit *efficace*. Cf. Salmanticenses, *de Praedestin.* disp. IV, dub. III. Saint Thomas remarque (IIª IIªᵉ, q. 85, a. 5, ad. 2) : « Beaucoup suivent leurs passions, et leurs actes dépendent le plus souvent (*ut in pluribus*) des influences atmosphériques ; il y en a peu qui parviennent à se discipliner, ce sont les sages ». Il ne faudrait pas en conclure : les hommes en général ne sont pas *appelés* à vivre de la vie vraiment rationnelle. De ce que beaucoup de glands se perdent, faut-il nier *la loi* générale : le gland est fait pour produire le chêne ? De même parmi ceux qui étudient la doctrine d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas, il n'y en a pas la moitié qui parviennent à se l'assimiler, à la repenser vitalement, à la bien comprendre ; cette compréhension n'est pourtant pas quelque chose d'extraordinaire, en dehors des lois du développement de l'intelligence. — De ce point de vue s'explique très bien, comme le dit le P. Lamballe (*La Contemplation*, p. 70), un texte de saint Jean de la Croix qui peut paraître au premier abord en opposition avec sa doctrine ; on lit *Nuit obscure*, l. I, c. 9 : « Dieu *n'élève pas* à cette contemplation (par- « faite) tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de « l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié, et *Lui seul sait pour-* « *quoi.* »

Certains commentateurs hésitent moins, remarque le P. Lamballe, pour eux c'est bien simple : ce sont ces âmes, non élevées à la contem-

Si la fidélité au Saint-Esprit doit conduire normalement aux eaux vives de l'oraison, que faut-il dire des rapports de *la contemplation* et de *l'action apostolique*? L'intensité de la première demande-t-elle le sacrifice de la seconde, et celle-ci ne peut-elle espérer s'alimenter à la chaude et vive lumière de celle-là ?

La spiritualité dominicaine répond avec saint Thomas : l'enseignement de la doctrine sacrée et la prédication doivent dériver de la plénitude de la contemplation, *ex plenitudine contemplationis* (1) ; ces deux mots réunis ont un sens très élevé dans la langue de saint Thomas, toujours si parfaitement sobre.

La contemplation n'est pas ordonnée à l'action apostolique, comme un moyen subordonné à une fin, telle une étude faite à la hâte en vue d'un sermon ; mais elle la produit comme une cause éminente et surabondante. Le point culminant de la vie de l'apôtre, c'est l'heure d'union à

plation parfaite, qui sont dans la vie normale. Il n'y a pas à s'en étonner, ce sont les autres qui font exception. S. Jean de la Croix, lui, parle tout autrement ; et à la question posée, il répond comme S. Augustin au problème de la prédestination : parmi tous les fidèles *appelés* à la vie éternelle, pourquoi celui-ci est-il *prédestiné* plutôt que tel autre ? *Dieu seul le sait*, dit S. Augustin. S. Jean de la Croix parle de même de la prédestination (*Montée*, l. II, c. 4) : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, car il dispose librement du degré de la vision béatifique ». Même doctrine chez saint Thomas, I^a, q. 25, a. 5.

Il ne faut donc pas confondre *vocation* et *prédestination* : il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. La vocation peut être éloignée, elle peut être prochaine et suffisante, sans être encore efficace. *La vocation* prochaine et efficace *à la contemplation mystique* et manifestée par les trois signes énumérés par saint Jean de la Croix (*Montée*, l. II, c. 11-13 ; *Nuit*, l. I, c. 9) et avant lui par Tauler, dont l'enseignement sur ce point est résumé dans *les Institutions*, c. 35. — Mais là encore, parmi ceux qui sont efficacement *appelés* à la contemplation mystique, tous ne sont pas *prédestinés* à un haut degré de cette contemplation, ni à une haute perfection. Inutile d'insister sur l'importance de cette remarque.

(1) II^a II^{ae}, q, 188, a. 6.

Dieu dans l'oraison. De cette union divine il doit descendre vers les hommes, l'âme pleine de charité et de lumière de vie, pour leur parler de Dieu et les tourner vers Lui.

Aussi saint Thomas considère-t-il la vie active et la vie purement contemplative comme moins parfaites que la vie apostolique qui les unit toutes les deux, et qui a pour fin la contemplation fructifiant par l'apostolat. Comme Jésus-Christ et les douze, l'apôtre doit être un contemplatif, qui livre aux autres sa contemplation pour les sauver et les sanctifier. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, ce sont les mots de saint Thomas, devenus la devise de son Ordre (1). Avec les heures de recueillement qu'elle exige, la contemplation, loin de gêner l'activité apostolique, en est la source. Là où s'arrête notre contemplation, là s'arrête notre apostolat. Sans elle, sans le désir de s'y préparer, l'âme dominicaine, enflée d'une vaine science, ne rayonne plus. Le naturalisme pratique l'envahit et peut tout détruire ; elle devient la proie de l'orgueil intellectuel et n'a plus aucune ressemblance avec l'âme sainte et priante de

(1) IIa IIae, q. 188, a. 6. — Dans le commentaire de cet article, Passérini remarque profondément, à la suite de plusieurs autres théologiens thomistes, que l'action apostolique n'est pas, au sens propre du mot, la fin (*finis cujus gratia*) de la contemplation, mais qu'elle en est l'effet (*finis effectus*). Ainsi l'Incarnation n'est pas ordonnée à la rédemption de l'humanité comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause à un effet inférieur. Le Christ, dit saint Thomas (Ia, q. 20, a. 4, ad 1m), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, et que toutes les créatures ensemble... Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut ; bien au contraire il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. — Ce que Dieu a voulu de toute éternité, ce n'est pas l'Incarnation subordonnée à la Rédemption, comme un moyen à une fin supérieure, c'est l'Incarnation rédemptrice. De même *la fin d'un ordre de vie mixte ou apostolique*, ce n'est pas l'apostolat, auquel la contemplation serait subordonnée comme à une fin supérieure, *c'est la contemplation fructifiant par l'apostolat.* « Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem. » *Passerini*, O. P., in IIam IIae, q. 188, a. 6. Item *Salmanticenses, de Statu religioso in communi*, disp. II, dub. III.

Dominique, qui se nourrissait incessamment « à la table de la Croix du Sauveur ».

La contemplation divine nous fait oublier ce qui flatte ou ce qui brise notre pauvre petite personnalité, pour nous faire toujours penser à Dieu et aux âmes, et nous donner la force de surmonter toutes les contradictions. Elle supprime la fièvre de l'agitation superficielle préoccupée des riens d'une vie et d'une science toutes matérialisées. Elle spiritualise, donne d'agir en élévation et en profondeur, elle fait dire beaucoup en peu de mots lentement prononcés et qui ne s'oublient plus. Seule la contemplation très aimante de la lumière de vie, de l'amour infini de Dieu pour nous, de la surabondante Rédemption, de la vie éternelle commencée dans les âmes, peut faire prêcher, avec un zèle infatigable, non seulement la lettre, mais l'esprit tout surnaturel de l'Évangile. Alors seulement l'apôtre communique quelque chose de cette parole de feu, dont parle le Psalmiste, *ignitum eloquium tuum vehementer* (1) : « parole vivante de Dieu, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit,... démêler les sentiments et les pensées secrètes des cœurs (2) » pour les arracher au mal et les convertir à Dieu.

Cette vie contemplative et apostolique n'est pas impossible, les saints et les bienheureux de l'Ordre de Saint-Dominique et de plusieurs autres familles religieuses l'ont vécue. Par la force de la grâce divine nous pouvons et devons la vivre. Daigne le Patriarche des Prêcheurs nous obtenir cette grâce ; demandons-la-lui par cette prière qui caractérise si bien la mission qu'il a reçue et qu'il conserve : « O lumen Ecclesiae, doctor veritatis, rosa patientiae, ebur castitatis, aquam sapientiae propinasti gratis : Praedicator gratiae, nos junge beatis. »

fr. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) Ps., 115, 140.
(2) Hebr., IV, 12.

La place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine

Au XIIIe siècle, il y avait encore dans l'Église d'Occident une grande variété liturgique. Chaque église particulière avait, sinon sa liturgie, du moins ses rites, ses coutumes propres, le Pape ayant jusqu'alors laissé aux évêques et aux supérieurs religieux une assez large liberté. Certains évêques ne se privaient pas pour ajouter et retrancher dans la liturgie de leur église.

Né aux premiers débuts du XIIIe siècle, l'Ordre de Saint-Dominique eut à souffrir de cette variété qui devenait chez lui confusion. Chaque religieux apportant la liturgie de son pays natal, il s'ensuivait entre les couvents et même entre les religieux, quand ils se réunissaient en assemblées générales, une diversité gravement nuisible à la dignité du culte divin. On s'en émut de très bonne heure et les chapitres généraux décidèrent de couper court à cet inconvénient en uniformisant la liturgie : dans tous les couvents de l'Ordre, à quelque couvent qu'ils appartinssent, on célébrerait la messe et l'office de façon identique. Après plusieurs essais, on adopta, en 1254, les livres liturgiques établis par le B^{x} Humbert de Romans, et on les imposa aussitôt à tous les couvents. Treize ans après, le 7 juillet 1267, Clément IV approuvait solennellement et prenait sous la protection du Siège apostolique l'œuvre liturgique

de Maître Humbert. C'est ainsi que l'Ordre de saint Dominique fut amené à se donner une liturgie particulière qu'il a conservé depuis lors.

Mais il ne faudrait pas exagérer l'originalité de cette œuvre. Jamais le B[x] Humbert n'eut l'idée d'inventer une liturgie. Il se contenta de choisir, de recueillir, de modifier quelquefois, surtout d'unifier les cérémonies, prières, textes et chants en usage autour de lui. La liturgie dominicaine est essentiellement une liturgie romaine (1). Si nous voulions absolument lui décerner une note spéciale, nous dirions qu'elle revêt, dans ses cérémonies, un caractère de solennité austère imprimé par un ensemble d'antiques observances et un chant sobre, et qu'elle a marqué ses prières et ses textes d'un certain cachet théologique qu'on ne s'étonnera pas de trouver chez un Ordre voué à l'étude et à l'enseignement de la doctrine sacrée.

Toutefois ce n'est pas là-dessus que nous voulons insister, mais sur la place de la liturgie dans la formation dominicaine. Cette place est très importante, capitale. Fondant un Ordre canonial, comme le déclare Honorius III, le 22 décembre 1216, dans la bulle même de fondation, saint Dominique ne pouvait que demander à ses fils ce qu'il appelle dans les Constitutions la *Solemnis divini officii recitatio*, et adopter l'office canonial avec ses rites et son cérémonial traditionnel. La liturgie devait être à la base de la vie conventuelle et de la formation religieuse.

En fait, c'est la liturgie qui règle la vie quotidienne du Frère Prêcheur. Etudes, récréation, repos même, s'écoulent dans les limites que détermine l'économie des divins offices. Au milieu de la nuit la cloche appelle les Frères à Matines : tandis que les ténèbres couvrent le monde, ils vont veiller et prier pour faire monter la louange vers Dieu, réparer les crimes et les désordres nocturnes. A l'aube ils reviennent offrir les prémices du jour nouveau

(1) Sur ce point, voir dans les *Analect. Ord. Præd.*, XIII, d'intéressants articles du R. P. Vincent Laporte.

en célébrant Prime. Plusieurs fois le jour le retour régulier des heures les agenouille périodiquement au pied de l'autel : Tierce, Sexte, None, Vêpres, tour à tour les retrempent dans la ferveur et les empêchent de s'oublier loin de Dieu. Enfin, le moment du repos revenu, c'est encore la prière liturgique qui ferme par les Complies, toujours célébrées solennellement, la journée qu'elle a ouverte par les Matines. La prière liturgique forme la trame de la vie dominicaine. L'office prime tout : *debet nostris actionibus anteferri*, déclare le chapitre général de 1481.

*
* *

Pourquoi cela ? C'est que la liturgie, selon le mot de Dom Festugière, est la « méthode authentiquement instituée par l'Église pour assimiler les âmes à Jésus » (1).

Il y a des méthodes de spiritualité qui attirent davantage l'attention du chrétien sur sa misère propre, ses passions, ses défauts, ses péchés, sur la vanité ou la bassesse de la vie présente. Et cette considération est incontestablement utile et même nécessaire. Il y a des heures où tout chrétien doit s'y porter. Toutefois les maîtres de la spiritualité dominicaine ne croient pas que ce soit toujours l'heure, et ils estiment qu'il est une considération bien plus simple et en tous cas plus efficace : la considération habituelle de Jésus, et en lui de la divine Trinité. Puisque le baptême a pour but de nous incorporer au Christ et que la profession religieuse cherche à porter la vertu du baptême à sa puissance extrême, n'est-il pas plus simple et, si l'on peut dire, plus direct de s'occuper avant tout de considérer le Christ dans ses mystères, ce qu'il est, ce qu'il dit et ce qu'il fait, et d'attirer la grâce qui en découle ? C'est pourquoi il est recommandé à l'âme dominicaine de vivre de la liturgie, celle-ci étant comme le prolongement des mystères du Christ.

(1) *La liturgie catholique*, Maredsous, 1913, p. 119.

Ils rapetissent, en effet, étrangement le culte divin et même la vie de l'Église, ceux qui ne voient dans les fêtes liturgiques que des anniversaires ou le souvenir d'événements accomplis autrefois pour notre salut. Elles sont bien plus que cela. Rien de plus actuel que la liturgie. Ses fêtes sont un renouvellement, un recommencement. C'est *aujourd'hui* que les mystères du Christ, toujours présents, toujours agissants, opèrent dans les âmes, sanctifient, divinisent. Le Christ est toujours vivant. *Christus heri et hodie et ipse in sæcula,* dit saint Paul (1). Cette triple existence du Christ dans le sein du Père, dans sa vie mortelle au milieu des hommes, dans l'Église jusqu'à la fin des temps, la liturgie la manifeste et la communique. Jésus est là, devant nous, poursuivant sa vie, renouvelant ses mystères *afin que nous y participions.*

Considération capitale dans le sujet qui nous occupe : ces mystères du Christ sont reproduits non seulement pour que nous en prenions occasion de rendre à Dieu un culte de louange et de gratitude, mais afin que la grâce du mystère renouvelé vienne en nous et que nous participions à un état spécial de la sainte Humanité. « Ce que nous savons avoir été une fois accompli dans une réalité divine, dit saint Augustin, c'est cela même que la liturgie renouvelle fréquemment dans les âmes pieuses (2). »

Nous retrouvons là le profond enseignement de saint Paul sur le corps mystique du Christ. A qui entend cette doctrine il devient évident que l'un des principes essentiels de l'ascèse chrétienne est que les états et les actions du Verbe incarné doivent se reproduire en nous. « Tout ce qui a eu lieu sur la croix, dit encore saint Augustin (3),

(1) *Hebr.*, XIII, 8.

(2) *Serm.* CCXX in vig. Pasch. II : « Quod semel factum in rebus veritas indicat, hoc sæpius celebrandum in cordibus piis solemnitas renovat. »

(3) « Quiquid gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertia die, in ascensione in cælum, in sede ad dexteram Patris, ita gestum est ut his rebus, non mystice tantum dictis sed

dans le tombeau, à la résurrection, à l'Ascension et sur le trône à la droite de Dieu le Père, tout cela est le type de la vie chrétienne que nous devons mener. » « Sache-le bien, ma fille, disait le Père éternel à sainte Catherine de Sienne, tous les mystères, toutes les actions accomplies en ce monde par ma Vérité avec mes disciples ou sans eux, étaient représentatifs de ce qui se passe dans l'âme de mes serviteurs (1). » Être saint, c'est donc devenir par la grâce ce que Jésus est par nature, c'est reproduire en nous qui sommes ses membres la vie qu'il a menée jadis dans son humanité personnelle. Lui-même nous avertit qu'il poursuit ce but quand il dit à la même chère sainte : « En prenant votre nature, je me suis fait semblable à vous. En conséquence je ne cesse plus de travailler à vous rendre semblables à moi, autant que vous en êtes capables, et je m'efforce de renouveler dans vos âmes, alors qu'elles marchent vers le ciel, tout ce qui s'est passé dans mon corps (2). »

Mais où donc s'accomplit ce divin « travail » d'assimilation ? D'abord dans la célébration de la liturgie dont le sacrifice de la messe est le centre. Au chœur, le religieux ne cesse de se trouver en face de Jésus. D'un bout de l'année à l'autre, l'Église déroule à ses yeux le cycle complet des mystères divins ; chaque jour, c'est une autre manifestation de la sainte Humanité et de la divinité, offrant ample et magnifique matière de contemplation ; chaque jour, c'est une participation plus étroite aux sentiments particuliers, aux dispositions intérieures qui animaient Jésus dans chacun de ses états ; une source nouvelle de grâce qui s'ouvre, la grâce méritée par Jésus quand il accomplit ce mystère pour la première fois. Qu'il suive avec intelligence et amour les cérémonies saintes, le religieux ne cessera d'avancer dans la transformation surnaturelle, terme de sa vocation, car Jésus sera toujours devant lui

etiam gestis, configuraretur vita christiana quæ hic geritur » (Enchir., c. 53.)

(1) S. Cather. de S., *Dialogue*, CXLVI, éd. Fiorilli, p. 339.

(2) Legend. B. Raym., P. I, c. II. Ed. Hugueny.

comme le modèle à imiter, la divine « copie », forme de notre prédestination, dont parle saint Paul (Rom., VIII, 20), mieux encore, Jésus ne cessera de venir en lui comme le premier auteur de sa propre image, ainsi qu'il le disait dans les paroles citées plus haut à sainte Catherine de Sienne. Au temps de l'Avent, il viendra communiquer surtout les grâces de sa vie intérieure ; au temps de Noël, une grâce de renouvellement, une nouvelle naissance qui fera davantage participer à sa filiation divine ; au Carême, il nous fera « mourir au péché », il « nous crucifiera avec lui », « nous ensevelira avec lui » (Rom., VI, 4), pour nous faire ensuite « ressusciter avec lui » (Eph., II, 6), « marcher dans une vie renouvelée », libre et toute spirituelle, et enfin « nous asseoir avec lui dans les cieux » (Eph., II, 6). Entre temps il se manifestera dans ses membres, les saints qui le prolongent à travers les siècles, si bien que ce sera *le Christ total* (1), pour nous servir du mot de saint Augustin, qui se sera révélé et donné dans une sorte de communion perpétuelle à tous ses mystères, à ses dispositions intérieures, à ses sentiments, à toute sa grâce, soit dans sa personne même, soit dans ses membres.

On comprend maintenant pourquoi saint Dominique a fait si large place à la liturgie dans la vie de ses fils. Certes c'est d'abord parce qu'elle est par excellence la louange divine et qu'elle nous met à même d'acquitter notre premier devoir, la glorification de Dieu ; mais aussi parce qu'elle mène le religieux à la perfection de son état, parce qu'elle est la voie la plus simple et la plus sûre pour s'assimiler au Christ-Jésus.

*
* *

Mais quels rapports, demandera-t-on, dans la vie domi-

(1) S. August., *De unitate Ecclesiae*, IV : « Christus totus caput et corpus est : caput unigenitus Dei Filius et corpus ejus Ecclesia. »

nicaine, entre la liturgie d'une part, et de l'autre l'étude et l'apostolat dont l'importance est si grave? Elles ne sont plus rares, les congrégations religieuses qui ont sacrifié la célébration solennelle de la liturgie précisément dans le but de donner plus de liberté à leur ministère. Vie liturgique et vie apostolique s'opposeraient-elles? Nous sommes loin de le penser, et voici pourquoi.

Notons d'abord que la liturgie n'écarte pas le religieux de l'objet essentiel de son étude. Que doit étudier le Frère Prêcheur? Principalement la science sacrée, la théologie, la Bible. Et qu'y a-t-il donc dans la liturgie, sinon le dépôt de la doctrine catholique condensée dans les prières, dans les extraits de l'Écriture et les textes des Pères? C'est le dogme vivant, parlant au cœur comme à l'intelligence.

Cela fait comprendre par quel dessein bien défini nos pères ont réglé la distribution de l'office divin de sorte qu'il enveloppât les travaux du religieux. Aujourd'hui, le sens liturgique s'étant émoussé, on serait tenté de voir dans cette distribution un obstacle au travail intellectuel et de grouper la récitation de plusieurs parties de l'office afin d'avoir ensuite de longues heures d'étude non interrompue et par là, croit-on, plus utile. Ce serait dévier de l'esprit primitif et changer les antiques mœurs. Nos Pères suivaient les coutumes apostoliques et récitaient chacune des diverses Heures à divers moments du jour et de la nuit. Ils voyaient mieux que nous l'étroite relation de la prière et de l'étude. S'ils coupaient régulièrement l'étude par la prière liturgique, ils n'entendaient pas la sacrifier : ils savaient qu'elle en serait plus fructueuse. Le retour fréquent au chœur empêche l'étude d'être un simple travail intellectuel, une spéculation abstraite et froide; il entretient le contact intime avec Dieu et maintient le religieux dans l'esprit de contemplation. Peut-on mettre en doute que le danger d'intellectualisme menace quiconque fait profession d'étudier, de critiquer, d'enseigner? Quel érudit n'avouerait que, à des heures trop fréquentes, la curiosité de l'esprit gêne la ferveur du cœur? Quel théologien

songerait à nier que l'élan de sa prière n'atteint pas toujours la hauteur de son savoir ? Hélas ! est-il une chimère, le théologien qui connaît Dieu plus qu'il ne l'aime, le docteur en science sacrée ardent dans la dialectique contre l'hérésie et mou dans le service du Seigneur ? C'est un fait, l'intellectualisme menace de dessécher le cœur, de refroidir et de stériliser l'oraison. Et quelle pourrait bien être l'utilité, au point de vue surnaturel et au point de vue apostolique, d'une étude que ne vivifierait pas la charité ?

Or la liturgie rétablit l'équilibre entre la vie intellectuelle et la vie affective. Loin d'empêcher l'étude, l'office la soutient, il en est le complément, il l'achève en la fécondant, car la vérité que le religieux cherchait dans les livres, il la retrouve dans les formules liturgiques, non plus abstraite, mais vivante, enveloppée d'amour, plus suggestive, plus pénétrante ; dans ces stations près de l'autel, l'âme s'assimile le fruit du travail, de la tête la vérité descend dans le cœur où elle s'échauffe et suscite les résolutions qui gouvernent la vie. Grâce à la liturgie, la théologie devient une science pénétrée de haute spéculation.

« Lorsque vous étudiez, disait à ses frères saint Vincent Ferrier, de temps en temps mettez-vous à genoux et faites monter à Dieu une brève et ardente prière, ou même sortez de votre cellule, allez à l'église, au cloître, là où l'Esprit vous entraînera : par une prière vocale ou simplement par vos gémissements et les ardents soupirs de votre cœur, implorez le secours divin, présentez au Très-Haut vos vœux et vos désirs, appelez les saints à votre aide... Puis rappelez à votre mémoire ce que vous étiez en train d'étudier : vous en aurez alors une intelligence plus claire. Revenez à l'étude et de nouveau à la prière, combinant les deux exercices. Par cette alternative, vous aurez et le cœur plus fervent dans la prière et l'esprit plus éclairé dans l'étude (1).

(1) Saint Vincent Ferrier, *La Vie spirituelle*, P. II, c. v, éd. Bernadot, p. 56.

C'est ainsi qu'étudiait saint Thomas. Le grand Docteur n'usait que le moins possible des dispenses auxquelles lui donnaient droit ses leçons et la composition de nombreux ouvrages. Et non content d'être assidu au chœur, il y arrivait avant les autres et y faisait de longs séjours. Quand on lui demandait pourquoi il interrompait son travail, il répondait : « Je renouvelle ma dévotion pour m'élever plus facilement ensuite à la spéculation. »

Ainsi s'allient la fréquence de la prière liturgique et la fécondité du travail intellectuel.

On devine un autre effet de la liturgie : elle habitue le religieux à tout rattacher à une idée centrale, à grouper les jugements de son intelligence, les affections de son cœur, en un mot tous les éléments de sa vie intellectuelle et morale autour de l'idée du Christ Jésus vivant devant lui, idée par laquelle il voit, il comprend, il juge, il aime. De là une magnifique et puissante unité. Tout ce qu'il touche, les moindres parcelles de vérité qu'il considère, il les anime d'un vaste mouvement de pensée et de cœur qui aboutit à Dieu. Il n'étudie rien que sous la lumière de Dieu, *sub ratione Dei*, selon le mot de saint Thomas. Dieu d'abord : tel est le principe unificateur que lui donne la liturgie ; et il se trouve que cette directive intellectuelle est exactement celle que lui donne d'autre part la théologie thomiste. Esprit thomiste, esprit liturgique se rejoignent pour porter leur disciple sur ces sommets où il lui est aisé de mettre de l'ordre dans ses acquisitions les plus variées, de les hiérarchiser, parce qu'il voit tout d'un point de vue universel, *In Deo, in summo rerum vertice*, selon le mot magnifique de saint Thomas.

* * *

Après ce que nous venons de dire, il paraîtra sans doute à plusieurs inutile d'insister sur les bienfaits rendus par la liturgie à l'homme apostolique. Nous résumerions volontiers notre pensée en quelques mots : la vie active trouve dans la prière liturgique sa base la plus ferme.

Que faut-il au Prêcheur pour son ministère? La science? Sans aucun doute. Mais une science vivifiée et fécondée par la charité : par elle-même la science ne détermine pas à l'action, encore moins au don de soi. Sans la charité elle ne fera jamais un apôtre. Elle ne suffit même pas à faire un contemplatif. La contemplation religieuse, quoiqu'elle réside essentiellement dans l'intelligence, commence et finit dans la volonté. Parce qu'on aime Dieu, on veut le connaître, parce qu'on le connaît, on l'aime davantage. L'amour est le commencement et la fin, et c'est lui, ici-bas du moins, qui fait la perfection dernière de la vie.

Le Frère Prêcheur n'entrera donc pleinement dans sa vocation que si la connaissance qu'il a de Dieu par l'étude cesse d'être abstraite pour devenir une science vivante et active, *une science qui aime* et par conséquent se dévoue et se donne. Mais la charité est un don de Dieu, par sa nature même hors de portée. Elle s'obtient par la prière, et pratiquement pour nous surtout par la prière liturgique qui, de ce fait, devient la plus directe et la plus efficace préparation à l'apostolat. Les heures les plus importantes de l'apôtre, les plus pleines, les plus lourdes de bienfaits futurs sont celles qu'il emploie à s'assimiler au Christ, et par conséquent à se rendre capable de sanctifier les âmes. C'est là le sommet de sa vie.

D'ailleurs la prière liturgique n'est-elle pas déjà par elle-même un moyen d'apostolat? Personne ne songera à nier qu'elle soit une immense puissance d'intercession. Si la simple prière du chrétien est une force, que dire de la prière de l'Église, de l'Épouse implorant l'Époux? Or au chœur le religieux est député par l'Eglise pour offrir en son nom le tribut nécessaire de la louange, il est sa voix : sa supplication en acquiert une efficacité souveraine. Nouveau Moïse, il désarme la colère de Dieu. Lorsque, au milieu de la nuit, il quitte sa couche pour se rendre au chœur et célébrer Matines, il a conscience de mériter son titre de Prêcheur ; à cette heure aussi il distribue la vie ; sa prière est une prédication.

Elle est en outre une réparation des désordres de nos

malheureux temps. La plus grave offense que Dieu reçoive des hommes n'est pas dans la chute des sens, mais dans l'infidélité et la corruption de l'esprit, dans l'organisation de la vie individuelle et sociale en dehors de Dieu. Le naturalisme et le rationalisme reposent sur le mépris de Dieu. Contre cette satanique doctrine, la vie liturgique du religieux est une protestation incessante, une réparation exacte. En s'occupant principalement de Dieu, il proclame que Dieu est au-dessus de tout et qu'il doit être « le premier servi », selon la claire parole de sainte Jeanne d'Arc ; il proteste que Dieu est assez beau pour captiver tous les regards de l'âme, assez haut pour dépasser tous les besoins de vérité de l'intelligence, assez bon pour contenter et déborder tous les désirs du cœur.

Heureux donc le Frère Prêcheur voué par son devoir d'état à l'Office divin ! Heureux ceux qui savent vivre de la liturgie ! « Ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire. Et celui qui est assis sur le trône habitera en eux... L'Agneau sera leur pasteur et les conduira aux sources des eaux de vie (1). » En louant le Seigneur par une louange parfaite, ils se sanctifient. et ils sanctifient. « Tandis qu'ils s'efforcent de ne rien préférer à l'Office divin et s'empressent à déployer dans la célébration tout le soin et la recherche que réclame une fonction si auguste, la science de leur propre sanctification leur est communiquée sous la forme qu'ils doivent réaliser au plus profond d'eux-mêmes. Et s'il arrivait que, dans une fonction liturgique, les âmes appelées à y prêter leur concours fussent toutes bien près de la perfection de leur culte liturgique individuel, c'est-à-dire de la vie spirituelle, il s'en faudrait de peu que les saints anges ne se crussent au ciel en une pareille assemblée. A coup sûr, les divines complaisances seraient sans mesure et le rayonnement d'un tel centre serait l'étonnement du monde entier (2). »

M.-V. BERNADOT.

(1) Apoc., VII.
(2) *La vie spirituelle et l'oraison*, Solesmes, 1899, p. 468.

L'oraison dominicaine

Ce n'est que tardivement que fut insérée dans la législation dominicaine l'obligation pour les frères de faire chaque jour une demi-heure au moins d'oraison mentale. Primitivement, une telle ordonnance eût semblé incompréhensible; et les disciples de saint Dominique et de saint Thomas d'Aquin n'eussent point admis que l'on pût réduire à une fraction de leur journée, mathématiquement calculée, ce qui, à leurs yeux, était l'occupation essentielle du frère Prêcheur. En dehors des heures consacrées à l'apostolat auprès des âmes, l'existence entière du Religieux s'écoulait au chœur ou dans la cellule : au chœur, où allègrement et d'une allure décidée, il chantait de nuit et de jour les louanges divines; dans la cellule, où il ne devait que « lire, écrire, ou prier ».

Un silence ininterrompu enveloppait son âme d'une atmosphère recueillie et pacifiante. Aux *locutoria* seulement le frère pouvait parler : encore devait-il, à l'exemple de Dominique, ne s'entretenir avec ses pareils que de choses divines. Partout le Couvent se présentait comme un immense temple : les images pieuses représentées sous les arceaux des cloîtres, dans le grand dortoir, et plus tard dans les cellules; les tombes alignées sous le cloître des morts; le voisinage immédiat de l'église qui formait un côté du monastère; et jusqu'à la lumière discrète que lais-

saient entrer de hautes mais étroites fenêtres ogivales : tout contribuait à frapper l'âme et à l'élever doucement au-dessus d'elle-même : on comprend ce vieux chroniqueur qui, parlant du Couvent des prêcheurs, l'appelle *Domus contemplationis*, la Demeure de la contemplation.

On ne s'étonne donc pas d'apprendre, des vieilles Annales, qu'au terme de journées bien remplies, les frères sentissent le besoin de trouver un repos mérité dans de longues et ferventes prières. Ils suivaient l'exemple de leur saint fondateur qui se délassait dans de pieuses oraisons des fatigues d'un apostolat incessant. Jourdain de Saxe, deuxième général de l'Ordre, avait donné le même exemple d'un recours continuel à la contemplation. De même, saint Thomas d'Aquin, pour ne citer que ceux-là. Avant même de fixer dans une formule lapidaire et qui restera pour les siècles la caractéristique incomparable de l'Ordre, l'illustre théologien avait pratiqué, en toutes les circonstances d'une vie si une, cette contemplation si haute et si sereine qui était devenue comme connaturelle à son âme tellement élevée au-dessus des passions qu'elle mérita pour l'éternité l'appellation d'Angélique. « Telle était la ferveur des premiers frères, rapporte le chroniqueur Gérard de Frachet, que rien n'est capable d'en donner une idée. Ils prolongeaient leur prière de la nuit à l'aurore. Rarement, ou plutôt jamais l'Église n'était sans des frères en oraison, si bien que pour être sûr de les trouver tout de suite, les portiers allaient d'abord les chercher en ce saint lieu. Ils attendaient l'heure des Complies comme une fête. L'office fini, après avoir salué la Reine et l'Avocate de notre Ordre, ils prenaient de dures disciplines, puis chacun faisait comme des pèlerinages d'autel en autel, se prosternant avec humilité et pleurant avec tant de componction que leurs cris d'amour s'entendaient au dehors. Après Matines, peu revenaient à leurs livres, encore moins au lit. Ils aimaient mieux courir à l'autel de la bienheureuse Vierge, autour duquel on voyait parfois une triple rangée de Frères recommandant avec des élans de ferveur admirable et

l'Ordre et eux-mêmes. Personne ne pourrait dire leur dévotion à Notre-Dame. Dans leur cellule ils avaient devant eux son image et celle de Jésus crucifié, afin que, soit en lisant, soit en priant, soit en s'endormant, il leur fût aisé de les regarder et d'en obtenir un regard de Miséricorde ».

C'est de ces prières particulières, *orationes secretae* comme les appelaient nos Pères, que nous voulons entretenir le lecteur; non point dans le but de retracer la méthode qu'y suivaient les Frères : ils n'en avaient point; mais bien plutôt afin d'en souligner l'allure générale et la caractéristique si frappante.

*
* *

L'on aura remarqué tout d'abord que ces oraisons étaient toujours le prolongement ou la préparation de la prière liturgique. Et ceci ne nous doit point surprendre. L'Ordre des Prêcheurs, si hardi novateur fût-il dans son but essentiel, la prédication apostolique, s'était affirmé pour tout le reste fils des traditions les plus vénérables. Dominique, le fondateur, était clerc d'église depuis sa plus tendre enfance et avait connu et aimé l'existence régulière et tranquille du Chapitre, appliqué à la louange divine. Dès Gumiel d'Izan ç'avait été là son assidue occupation : « progressivement l'admirable enfant s'initiait à tout ce qui regarde le culte divin. Il passait de longues heures à l'église, psalmodiait avec les clercs, chantait des hymnes, faisait son service autour de l'autel, assistait aux saints mystères, servait les ministres du Christ et les Prêtres (1) ». Il connaissait la Règle des Prémontrés à laquelle il devait faire tant d'emprunts dans la rédaction des Constitutions primitives de l'Ordre; et l'histoire et la tradition ont enregistré avec quelle piété, au cours de ses voyages apostoliques, il frappait aux portes des monastères bénédictins, bernardins ou chartreux, qu'il trouvait sur sa route, et y vivait,

(1) Thierry d'Apolda, *Vita S. Dominici*, 15.

pendant les courtes heures de son repos, de la vie monacale qui y rayonnait. Le B^x^ Réginald, comme le fondateur, était venu d'un Chapitre : le B^x^ Jourdain avait connu à Paris les solennités de Notre-Dame : l'on pourrait ainsi, pour bien des premiers Pères, ceux surtout (et ils furent si nombreux!) recrutés au sein des Universités, relever une lointaine préparation qui les rendait si aptes à devenir eux-mêmes des Réguliers. Surtout, nous n'avons pas le droit d'omettre que Thomas d'Aquin avait été l'élève du Mont-Cassin... : ce que l'Antiquité avait de plus vénérable et de plus sacré avait ainsi formé, de cette première formation qui s'imprime si profondément que les traces n'en disparaissent jamais, celui que le nouvel Ordre devait compter comme le plus glorieux de ses fils, et qui devait donner à sa famille religieuse une frappe si puissante.

Il ne nous en coûte nullement d'affirmer que nous sommes tributaires du passé : et il n'est que justice de rappeler ceux qui furent nos « maîtres dans le Christ » (1), avec la reconnaissance et la vénération d'un Thomas d'Aquin parlant du grand saint Benoît.

Une autre remarque nous arrêtera. Saint Dominique, le premier, avait donné l'exemple de ces pèlerinages d'autel à autel. Ainsi, il ne craignait point, le grand Contemplatif, pour venir à l'aide à son âme, qui inévitablement a connu ses heures d'impuissance et d'aridité, de recourir à d'ingénieux expédients, pour réchauffer la dévotion. Ces pieux exercices étaient un pressant appel aux Saints, patrons des autels de l'Église, et en même temps une leçon vivante par les souvenirs que la statue ou la peinture évoquaient. De même, Dominique avait pratiqué ces humbles prostrations, et ces différentes attitudes corporelles : expressions sensibles des mouvements qui emportaient son âme, et aussi soutiens efficaces de l'ardente dévotion qui la consumait. Et nous devons croire que de telles pratiques ne manquaient jamais de produire leur effet : au retour, le vénéré

(1) Gal. III, 24.

Père se sentait l'âme débordante du feu de la charité : et l'amour divin l'emplissait tellement que des « rugissements » s'échappaient de sa poitrine, à ce point forts qu'ils éveillaient les frères, couchés tout près dans le grand dortoir.

*
* *

Qu'étaient ces oraisons ardentes ?

A première vue, la réponse paraît devoir bien être insoluble. En passant à une vie meilleure, ces âmes de feu n'ont-elles pas emporté le secret de leurs célestes épanchements ? Et cependant, quel intérêt pour nous, et quelle sublime leçon il y aurait, à connaître les élans qui les remplissaient d'une charité si grande et d'une force dont ne triomphait aucun obstacle !

Disons-le tout de suite, il n'est pas impossible d'en savoir quelque chose. Des formules anciennes de leurs prières, les descriptions des vieilles chroniques, l'atmosphère en laquelle ils vivaient, de vivantes traditions, et jusqu'à l'interprétation artistique donnée par les meilleurs, aux vénérables Pères qui les avaient précédés : de tout cela il est possible, sinon facile, de glaner les données indispensables pour une reconstruction authentique de l'oraison dominicaine.

Source d'union à Dieu, la prière, pour le fils de Dominique, n'est pas une fin, mais un moyen. Et comme tout moyen, elle doit être ordonnée à sa fin et est par cette fin commandée. Or la fin du Prêcheur était à tel point spéciale que c'est du côté de cette fin que l'Ordre fut si profondément novateur. Essentiellement apostolique, il est ordonné à la conversion des âmes par la prédication de la vérité : et ceci n'est possible, comme le soulignera puissamment saint Thomas d'Aquin, que dans la mesure où le frère Prêcheur est lui-même rempli de vérité, *ex plenitudine contemplationis* (1).

(1) IIª IIªᵉ, q. 188, art. 6.

Le culte de la vérité, — et de la vérité possédée, — et possédée au plus haut degré possible, voilà donc ce qui sera essentiel, et ce, faute de quoi le frère Prêcheur ne serait plus, pour citer saint Paul dont la pensée ne peut pas ne pas s'imposer à nous, qu'un airain retentissant, *æs sonans, cymbalum tinniens* (1). Et s'il est vrai que, parlant ainsi, l'apôtre vise le prédicateur qui serait dépourvu de charité, nous ne verrons là qu'un motif de plus d'insister sur le très intéressant sujet qui nous occupe.

Il y a deux manières, en effet, de connaître la vérité. L'une, spéculative, froide : ainsi on étudie sur des peaux mortes, — ces manuscrits que saint Dominique n'hésita point, si précieux soient-ils, en raison surtout des gloses du jeune étudiant, à vendre pour subvenir à de pauvres membres du Christ qui souffraient de la faim ; ainsi obtient-on une connaissance qui peut être sublime, mais qu'un Thomas d'Aquin avec un certain dédain qu'il faut savoir comprendre qualifiera de *paille*, — avec la même sévérité qu'un saint Paul écrivant *scientia inflat* (2) — paille, c'est-à-dire quelque chose de mort, stérile, incapable absolument par soi seule d'échauffer une âme. Mais paille, c'est-à-dire encore quelque chose qui peut alimenter un feu : qu'elle soit là, la flamme de la divine charité, et la science lui fournira de quoi s'entretenir. Et il y a la connaissance pratique, expérimentale, toute chaude et toute réchauffante : celle que l'on acquiert en éprouvant en soi-même « le goût de la divine douceur et la complaisance de la volonté divine (3) », celle que l'on trouve, non pas dans les écrits des hommes, mais au pied de l'autel, ou, plus et mieux encore, lorsque, comme saint Jean à la Cène, on repose sa tête sur la poitrine du Maître, ou, comme saint Thomas d'Aquin, on appuie longuement son front brûlant sur la porte du Tabernacle, et que l'on frappe avec insistance pour obtenir que la lumière jaillisse...

(1) I Cor., XIII, 1.
(2) I Cor., VIII, 1.
(3) Cf. IIª IIªᵉ, q. 97, art. 2, ad 2.

Le culte de la vérité se manifestant par une étude profonde, ininterrompue : il n'en saurait être question présentement ; mais il doit rester bien entendu que cette étude, indispensable, essentielle, est comme le soubassement rigoureusement exigé pour l'oraison dominicaine (1). Celle-ci, d'autre part, est non moins indispensable : et ne serait-ce point contradictoire que de parler d'un théologien, — ou d'un prédicateur de Dieu, — qui n'aimerait pas ?

Parlerons-nous de préparation ? Elle s'impose, — avec le temps redoublant d'exigences, et portant le frère à un silence, — ce silence qui a une si large place dans sa vie ! — qu'aucun écho du monde ne viendra jamais troubler, et qui aidera si puissamment au maintien, dans l'ordre et l'harmonie, de toutes les puissances de l'âme. Silence qui n'est point vide au reste, comme faussement le pourraient croire certains : mais bien plutôt rempli de ce « ruminement » de la doctrine sacrée, qui est déjà une contemplation commencée.

Et tout est bon, ensuite, pour continuer cette prière. La mémoire évoque les connaissances déjà acquises, qui se replacent docilement dans la lumière qui seule les peut mettre pleinement en valeur : et à les contempler ainsi longuement, l'âme découvre en elles des aperçus jusqu'alors non entrevus. Et c'est le désir de ces aperçus nouveaux, tels qu'on en a préalablement expérimenté et dont on sait qu'ils sont sources d'amour, — qui provoque cet empressement à reprendre l'oraison, dès que la cessation des occupations la rend possible, et qui faisait soupirer les frères après l'office des Complies comme on soupire après une fête (2)...

*
* *

Ces données sont claires assurément : elles commandent tout le sujet qui nous occupe. Et puisqu'il ne saurait être

(1) Cf. IIª IIªᵉ, q. 188, art. 5.

(2) Cf. S. Catherine de Sienne, *Dialogue*, éd. Hurtaud, I, xxxvi.

question que de vérité surnaturelle, — mieux encore, que de celui-là qui s'est défini *Ego sum Veritas*, il ne saurait faire de doute que c'est seulement à la lumière surnaturelle, — lumière de foi, — que le frère Prêcheur doit faire appel.

Essentiellement, son oraison est une oraison de foi. Placé résolument face à ce Dieu qu'il aime déjà, mais qu'il veut plus connaître pour Le plus aimer et Le faire aimer davantage, le fils de Dominique se met d'emblée dans cette disposition d'âme d'accueillir avec docilité et bienveillance toutes les illuminations passagères qui l'aideront à scruter l'impénétrable mystère qu'il a devant lui. C'est que Dieu le dépasse infiniment ; et s'il sait n'en pas être surpris, du moins il éprouve une profonde souffrance, en présence de ces restrictions de ses connaissances, parce qu'elles sont en même temps des limites à son amour. Dès lors, tout a une importance, de ce qui peut accroître la lumière en laquelle il veut vivre, — comme aussi rien ne compte de ce qui ne sert pas à le rendre plus aimant.

De plain-pied, pourrions-nous dire, il se meut dans la lumière de foi.

La Foi ! elle est une participation sublime à cette Lumière en laquelle Dieu se voit et s'aime ; et voilà pourquoi elle sollicite si puissamment les désirs de notre âme : quoi donc, plus qu'elle, pourrait engendrer en nous ces certitudes inébranlables, dont tout notre être a soif et dont nous sentons que l'on peut vivre ? C'est de la certitude et de la fermeté dont Dieu se connaît Lui-même que nous sommes par elle enrichis... Nous Le tenons, Celui dont nos cœurs sont assoiffés, et nous ne Le lâcherons pas ; — mais nous Le tenons au travers de formules sacrées qui restent mystérieuses.

Une telle prise de contact ne saurait être que le commencement. Si peu que l'on ait goûté à l'Eau vive que donne le Christ, on éprouve tout de suite le désir d'y boire davantage : en nous se creusent d'immenses capacités, que nous ne soupçonnions point et qui appellent passionnément

l'Infini de grandeur qui seul les peut combler : *abyssus abyssum invocat* (1).

Alors un sublime travail s'opère. La raison humaine, elle aussi lumière venue de Dieu, se met en action. Et que fera-t-elle ? des merveilles, si elle sait rester l'instrument de Dieu, et se préserver de toute superbe, ne perdant jamais de vue le tout de Dieu et son propre néant.

Le tout de Dieu, — son propre néant ! Et comment donc, sous le rayonnement de la lumière de foi, les pourrait-on perdre de vue? C'est là précisément ce que tout d'abord l'âme apprend à connaître. « Je suis Celui qui est... » voilà ce qu'est Dieu en lui-même : dès lors, pour nous qui ne sommes pas Dieu, peut-il y avoir d'autre formule : Je suis celui qui n'est pas? « C'est par la connaissance de toi-même que tu arrives à la connaissance de la Vérité, dit Dieu à Catherine de Sienne (2), — non, il est vrai, par la connaissance isolée de toi-même, mais unie à la connaissance de Moi-même en toi. Tu as ainsi trouvé l'humilité, la haine, et le mépris de toi, et tu as découvert le feu de ma charité, par la connaissance de moi-même en toi... »

Tu as *ainsi* trouvé l'humilité, la haine, et le mépris de toi... : on aura remarqué comment, dans l'oraison dominicaine, toutes les vertus essentielles s'originent de la lumière, et sont comme une germination spontanée sous l'action surnaturelle de la Foi. De même, dans la nature, les plantes s'épanouissent sous l'influence bienfaisante de la lumière du soleil.

Ainsi, mystérieusement, progressivement, suavement, sans heurt, il se fait de plus en plus clair dans les régions moyennes de notre être. Envahis par la lumière de Dieu, qu'Il répand si abondamment en nos âmes, nous voyons de l'œil même de Dieu : « la foi est une assimilation à la connaissance divine : en tant que par la foi, nous adhérons à la première Vérité en raison même d'Elle toute seule :

(1) Ps. XLI, 8.
(2) *Dialogue*, ch. LVI, trad. Hurtaud, p. 297.

et ainsi appuyés sur la connaissance divine, nous voyons tout de l'œil de Dieu (1) ».

Parallèlement, la double connaissance de Dieu et de nous, — de Dieu en nous et par nous, — s'élabore. Nous connaissons, nous expérimentons que Lui seul compte et que tout Lui doit être soumis : que Lui seul est la Réalité suprême ; tout en dehors de Lui, contingences sans consistance, auxquelles il serait fou de s'attacher, et qui n'ont d'autre être que celui que Dieu leur donne, n'ont d'autre but que de révéler Dieu. Expressions déficientes, et toutefois sublimes! de ce qu'est Dieu en lui-même, les natures créées ne sont autre chose qu'un livre splendide, toujours ouvert, et qui glorifie Dieu. Si je ne le lis pas mieux, c'est que mes yeux ne sont pas assez purs, c'est que l'épais bandeau de chair ne me laisse voir que les apparences, — trompeuses, — et qu'il faut me purifier davantage, si je veux arriver à interpréter lumineusement la création entière.

La lumière! toujours la lumière : c'est elle qui commande toutes les purifications, qui domine et règle toutes les pratiques de l'ascèse.

Dieu présent partout! Dieu me cherchant partout! Dieu me parlant partout! Dieu m'enveloppant de tous les côtés : c'est en Lui, disait saint Paul, que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous avons l'être : « in Ipso enim vivimus et movemur et sumus (2)... » Alors, en l'âme saisie d'admiration et ravie — « cantare amantis est », — il s'élabore un doux cantique :

Il est Celui qui est, et je suis celui qui n'est pas.
Il est Celui qui sait, et je suis celui qui ne sait pas.
Il est Celui qui peut, et je suis celui qui ne peut pas.
Il est Celui qui veut, et je suis celui qui ne veut pas.
Il est Celui qui fait, et je suis celui qui n'agit point...

(1) S. Thomas, in Boeth., *de Trinit.*, III, 1, ad 4.
(2) Act., XVII, 28.

Le tout de Dieu, et le néant de l'homme! Les *droits* de Dieu et les *devoirs* de l'homme! L'infini qui sépare Dieu de sa créature coupable, et l'Homme-Dieu, Pont immense qui rétablit la route détruite par le péché!... Dans la vive lumière où tout cela apparaît, l'âme aimante ne saurait plus désormais se méprendre sur ce qu'elle doit. A l'œuvre, il le faut! Tout pour Dieu, puisqu'elle est la chose de Dieu, et tout *le mieux possible*, puisqu'elle doit à son Seigneur un service selon les exigences de sa raison : « rationabile obsequium (1) ».

Tout pour Dieu, et tout le mieux possible... En faut-il davantage, pour être mis en garde contre l' « amour-propre spirituel », lequel, au dire des Saints, opère en l'âme de si grands dommages? C'est que les ineffables douceurs dont l'âme est enivrée dans sa contemplation peuvent bien vite devenir pour elle un obstacle. Elle est exposée à se fixer dans la délectation qu'elle expérimente, au point d'en arriver à plus aimer le don que le Donateur (2). Désordre inouï que ne saurait tolérer le Dieu de vérité. Le Frère Prêcheur ne connaît pas ce danger : bien plus, c'est au point où nous en sommes qu'il va pleinement prendre conscience de sa vocation, en même temps qu'il se sentira merveilleusement apte, parce que bien préparé, à en remplir toutes les charges.

Dévot de la Vérité, *veritatis cultor,* il en a perçu les droits imprescriptibles, et les exigences sacrées. Et voilà maintenant qu'il est poussé à faire rayonner partout cette Vérité sacrée. Le repos de la contemplation serait doux; — mais une force puissante le pousse : « alio tempore debent sancti praedicatores divinae contemplationi insistere et mentem suam caelesti quieti oblectari ; alio vero tempore per caritatem debent curam proximorum agere et eis bonorum operum exempla praebere ac divinae contemplationis doctrinam impendere (3) ». C'est la contemplation elle-même

(1) Rom., XII, 1. — Cf. P. Lagrange, *in h. loc.*
(2) Cf. Dialogue, I, 242.
(3) S. Thom., *Expos. in Cant.* II.

qui le conduit à l'action. Cette Vérité, il la veut propager, il la désire répandre. Et bien qu'il pressente qu'il lui faudra pour cela s'éloigner du doux repos de la contemplation et interrompre une félicité à rien ici-bas comparable, il éprouve un ardent désir d'aller vers les âmes pour les évangéliser. « Aurais-je eu cent pères et cent mères, eussé-je été fille de Roi, — disait sainte Jeanne d'Arc, Dieu le voulait, je serais partie... » Et Thomas d'Aquin : — nous avons le droit de voir par derrière sa formule l'expression de son expérience personnelle, continuelle : « propter abundantiam divini amoris ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari (1)... » « Sustinet », — il tolère, avec peine et douleur d'âme, — mais peine et douleur aimées, « propter abundantiam divini amoris », — d'être pour un temps séparé des douceurs de la contemplation.

Et voilà où s'origine le zèle apostolique — essentiel à un Ordre de Prêcheurs. Saint Paul disait : « Vae enim mihi est si non evangelizavero (2) ». Et le maître des Apôtres avait quitté son ciel, — demeure par excellence de la contemplation, pour venir ici-bas mettre un grand feu dans les âmes, et travailler à l'accroître sans fin (3). Et Marie-Madeleine, à un titre tout spécial Protectrice de l'Ordre, admise, avant la Passion du Rédempteur, à s'asseoir aux pieds du Christ et à s'y reposer longuement, se voit impérieusement arrachée à la contemplation de son Jésus ressuscité : « Noli me tangere,... vade autem ad fratres meos (4)... ».

(1) IIa IIae, q. 172, art. 2, c.
(2) I Cor., IX, 16.
(3) Luc, XII, 49. — Limité par le nombre de pages, nous ne pouvons donner à ce point tout le développement qu'il comporterait. Il serait cependant très intéressant de faire voir toute l'activité des Frères Prêcheurs, telle que l'histoire l'a enregistrée, — prédicateurs, théologiens et éducateurs (*propagatores veritatis*), inquisiteurs de la Foi (*defensores veritatis*) et martyrs (*victimae veritatis*), s'originer de leur sublime contemplation, et de leur culte de la Vérité (*cultores veritatis*).
(4) Joann., XX, 17.

Dominique, si merveilleusement rempli de l'esprit du Christ, — on connaît l'éloge que fait de lui le Père éternel à sa fille Catherine de Sienne, — avait admirablement compris tout cela. Et au matin de ce jour d'août 1217 où, mû par l'Esprit d'en-haut, il disperse ses fils aux quatre coins du monde, les envoyant, eux nés à peine d'hier, non pas dans des déserts, mais au centre même des grandes villes universitaires, il dut, nous semble-t-il, avoir, comme le Christ avant la séparation, sa prière sacerdotale.... « Père Saint, dut-il dire en une oraison de feu, Père Saint, l'heure est venue, glorifiez votre Fils dont nous sommes la voix... Je vous ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donné à faire... Pour eux, pour mes enfants, je vous prie. Père Saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal. Ils ne sont pas du monde... mais sanctifiez-les dans la Vérité... comme vous m'avez envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde (1)... ».

« Je les ai envoyés dans le monde... », c'est là qu'ils doivent passer une bonne partie de leur vie.

*
* *

Donc, la contemplation du Prêcheur sera cela même qui le portera à l'action. Celle-ci ne doit venir qu'en deuxième lieu. S'il est meilleur, comme dit saint Thomas (2), d'illuminer et de briller, que de briller seulement, encore faut-il ne point perdre de vue que l'illumination vient par addition, non par substitution, moins encore par soustraction : « non per modum substractionis, sed per modum additionis (3) ». Mais, reconnaissons-le tout de suite ; l'activité

(1) Joann., XVII.
(2) IIª IIªᵉ, q. CLXXXVIII, art. 6.
(3) IIª IIªᵉ, q. CLXXXII, art. 1, ad 3.

apostolique est très prenante, et il est en pratique fort difficile de ne point se laisser déborder par elle. Le vrai Prêcheur, dans son oraison jamais interrompue, trouvera une sauvegarde à ce péril, — à peine moins dangereux que celui de l'amour-propre spirituel que nous signalions plus haut. Et s'il sait être fidèle à sa vocation, c'est-à-dire ne se départir jamais de ce culte exclusif de la vérité, il gardera bien présente en son âme la notion de sa rigoureuse dépendance vis-à-vis de son Dieu, et, par voie de conséquence, celle de son essentielle impuissance à faire du bien autrement que comme instrument de son Dieu, et celle de l'impérieuse nécessité où il se trouve de rester sans cesse étroitement uni à ce Dieu. C'est que le ministère de la parole qu'il remplit est un ministère divin : c'est la Vérité qu'il répand, la Vérité divine, — par un verbe qui ne peut pas être quelconque, mais qui doit, à moins de rester à tout jamais stérile, être, comme le Verbe divin, plein d'amour et source d'amour : « Filius est Verbum non qualecumque, sed spirans amorem (1) ».

Et s'il en est ainsi, la richesse même de l'action du Prêcheur le ramènera à la contemplation, comme celle-ci avait été source de celle-là. De Marie-Madeleine, le Christ (2) avait dit : « Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera point ôtée » : la promesse est formelle, absolue. Dès lors son envoi vers les Apôtres, « apostolorum apostola (3) », ne pouvait être une cessation de sa sublime occupation. De même, nous affirme saint Thomas, « il arrive entre temps que pour les œuvres de la vie active quelqu'un soit détourné de la contemplation... mais jamais au point de le contraindre de quitter totalement sa contemplation (4) ». A proprement parler, il n'y a pas eu interruption, mais sim-

(1) Ia, q. XLIII, art. 5.
(2) Luc, X, 42.
(3) Liturgie.
(4) «... opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur... non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere » (IIa IIae, q. CLXXXII, art. 1, ad 3).

plement rémission dans un acte sublime, et qui, pour être intense, exige que la totalité de notre attention soit sur lui concentrée. Et nous trouvons ici une vérification peut-être inattendue, mais toutefois bien naturelle, de cet axiome péripatéticien et dont les Thomistes font un si riche usage : « causae ad invicem causae ». Le vrai Prédicateur souffre inévitablement de l'inévitable imperfection de son action. Il sent, l'âme toute illuminée encore des splendeurs qu'il a entrevues, que de soi la Vérité a tout ce qu'il faut pour séduire les âmes ; mais comme l'expression dont il la revêt reste misérable et indigne de ce qu'elle doit livrer ! Comme il sent ses formules froides, obscures, mortes, alors qu'il voudrait tant qu'elles fussent brûlantes, et resplendissantes, et vivantes (1). Où donc serait le remède, à ces nécessaires déficiences, sinon dans un désir plus ardent que jamais, de la lumineuse et réchauffante contemplation, dans un retour opiniâtre à l'étude, « avec toute son âme », de la divine Vérité ?

Il y revient, le fils de Dominique, l'âme dilatée par les saints désirs. Et comme c'est Dieu lui-même, l'auteur de ces sublimes aspirations, Il daigne, l'Auteur de toute grâce, se communiquer davantage au cœur qui Le cherche.

L'âme alors, emportée sur les ailes de la grâce, et mue par les inspirations de l'Esprit, quitte les régions inférieures du raisonnement et des déductions, pour s'occuper plus exclusivement des principes. Elle passe par la sainte Humanité du Christ, qui toujours restera sa voie pour les sublimes ascensions, le pont pour relier la terre au Ciel... Et ce

(1) Notons en passant que spontanément et en dehors de tout effort intentionnel, certains arrivent à une expression qui, toute déficiente qu'elle soit, reste merveilleuse. Qu'il suffise de rappeler le style incomparable de saint Thomas théologien dans la Somme, — de saint Thomas chantre inspiré dans l'office du Saint-Sacrement ; — que le style de Catherine de Sienne, de Louis de Grenade, sont classiques, et que, dans un autre domaine, mais tout aussi significatif, les œuvres en architecture des frères Sisto et Ristoro, et en peinture de fra Angelico restent incomparables. Et cependant l'effort pour arriver à tant de perfection reste bien non perceptible.

recours perpétuel au Dieu-homme, cette contemplation assidue de la Croix restera bien une des caractéristiques de sa prière. A mesure qu'elle s'élève, elle entre en des régions progressivement plus obscures et mystérieuses; parallèlement ses actes se simplifient. Elle saisit mieux tout ce qu'il y a d'essentiellement ineffable dans le Dieu qu'elle adore, mais elle perçoit aussi, par une sorte de sympathie surnaturelle, que toute richesse en ce Dieu se ramène à une admirable harmonie, à une profonde Unité... L'ombre reste, et qui provoque dans son âme un long et cruel martyre, mais ombre suffisamment lumineuse pour que la certitude dépasse tout ce que la raison humaine pourrait jamais exiger. La Raison! elle est tenue captive, dans une sainte oisiveté : selon tout elle-même l'âme aime. Elle aime! et, dit saint Thomas, l'amour même que nous avons pour les choses divines fait qu'elles se révèlent à nous (1).

Comment cela? Par la délicieuse saveur dont elles nous emplissent.

Douceur, incontestablement, et si grande et si enivrante que les saints défaillaient sous la pression de ce torrent qui envahissait leur âme; et cependant, en même temps et inévitablement, pour tout notre être, martyre dont l'acuité ne fait que croître chaque jour. Et pourquoi donc? mais parce que notre intelligence est assoiffée de voir ce Principe sacré dont elle soupçonne mieux que précédemment l'infinitude et la perfection; mais parce que toutes les puissances en nous se mettent à l'unisson de l'intelligence, et brûlent du désir que celle-ci atteigne enfin son Principe, car elles devinent d'instinct — l'expérimentant déjà, mais dans quelles proportions infinitésimales! — que de la conjonction de notre intelligence à son Principe découleront, pour elles, tous les biens sans exception; — mais parce que, d'autre part, il reste des âmes, et trop nombreuses, qui n'aiment pas, — qui n'aiment pas parce qu'elles ne connaissent pas, et que nous ne voudrions refuser notre secours à personne...

(1) *De Verit.*, q. 26, art. 2, ad 18.

Alors, c'est une aspiration ininterrompue, c'est une ascension continuelle. L'âme est haletante, comme il convient à un lutteur dans le stade. Retenue par les liens de la chair, — et de la charité — sur une terre qui n'est, en toute rigueur de terme, que lieu d'exil et vallée de larmes, elle soupire après la dissolution de son corps : « cupio dissolvi et esse cum Christo (1) », puis se reprend, et demande de nouvelles luttes, de nouveaux travaux : « optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meïs (2)... permanere autem in carne necessarium propter vos (3)... » Elle souffre, elle souffrira, mais qu'importe? Une seule chose compte : son Bien-Aimé : son Bien-Aimé en ses mystères les plus hauts et les plus intimes, son Bien-Aimé en les âmes faites à son image et faites pour Lui. Qu'elle fait fi, l'âme arrivée à ce point, des pauvres élucubrations de la raison humaine, et plus encore des mesquines préoccupations d'ici-bas! Elle ne vibre que de Dieu, qui l'a si merveilleusement rapprochée de Lui. Temple de la Trinité, et sa reproduction déficiente, elle en imite l'infinie fécondité. En son sein jaillit une connaissance, et une connaissance qui s'irradie au dehors dans une parole de feu : « Eructavit cor meum verbum bonum (4) », ou tout au moins dans une vie qui est une prédication en acte : « spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus (5) » ; — mais une connaissance qui produit l'amour, — comme le Verbe, en Dieu, spire l'amour avec son Père.

De là ces larmes silencieuses d'un Dominique le grand

(1) Philipp., I, 23.
(2) Rom., IX, 3.
(3) Philipp., I, 23. — A lire le splendide art. XI, *Quaest. disp. de Caritate* de saint Thomas : « ... Quidam ad tantum culmen caritatis ascendunt quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, praetermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum... Et haec perfectio est proprie praelatorum et praedicatorum... » Or saint Thomas, nous nous excusons de le souligner, a *expérimenté* ce qu'il professe en ce point.
(4) Ps. XLIV, 2.
(5) I Cor. IV, 9.

contemplatif, et aussi ces recueillements profonds, interrompus tout à coup de violents rugissements. « ... Dans la *Crucifixion* d'Angelico deux personnages attirent de préférence l'attention de l'âme dominicaine. Ce sont les deux saints qui se tiennent aux extrémités du groupe placé à droite de la croix. Au premier rang, à genoux, les mains étendues dans un geste de douleur et de compassion, saint Dominique. Son regard, baigné de larmes, se lève à demi vers le Crucifié, comme s'il était encore retenu par un autre spectacle, celui de la Vierge, qui, de l'autre côté de la croix, soutenue par Jean, Madeleine et Marie, va défaillir. Au dernier rang, debout, les mains repliées sur sa poitrine, la tête s'avançant comme pour mieux voir, saint Thomas d'Aquin. Son visage reflète une impression poignante et concentrée : mais il ne pleure pas, lui, il regarde fixement le Christ crucifié; et l'émotion sourde qui l'envahit, loin de détourner sa prunelle, semble au contraire creuser son orbite, et tirer des profondeurs de son œil une flamme intense, comme au noir fond d'un volcan on voit sourdre, puissant et contenu, un bouillonnement de lave ardente.

« Saint Dominique pleurant, mais le cœur partagé entre la douleur du Christ expirant pour les âmes, et la douleur des âmes qui, au pied même de la Croix, commencent dans la Vierge Marie le long martyre de leur union aux souffrances du Christ, voilà bien l'apôtre, voilà sa double vocation : contemplation cordiale et miséricordieuse communication... Saint Thomas, regardant en face l'effroyable sacrifice, et malgré l'horreur du supplice maîtrisant ses traits, comme pour ne rien laisser échapper, comme pour entrer plus à fond dans le mystère, voilà le Docteur, voilà sa vocation non plus partagée, mais unifiée dans sa double vertu : s'absorber dans la lumière pour devenir soi-même lumineux et, sans s'en douter, illuminer au loin (1)... » et voilà, dirons-nous, le type incomparable de l'oraison dominicaine.

(1) Gardeil, *Les Dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains* (Lecoffre), p. 161 sq.

Faut-il le dire? la place reste très large aux différenciations individuelles. Mais le type est bien là tout entier, et fixé dès le début avec un relief inimitable. Après cela, il semble que deviennent toutes naturelles ces paroles, à première vue bien étranges, de Dieu le Père à Catherine de Sienne : « Regarde maintenant la barque de ton père Dominique, mon fils bien-aimé, et vois avec quel ordre parfait tout y est disposé. Il a voulu que ses frères n'eussent point d'autre pensée que mon honneur et le salut des hommes, par la lumière de la Science. C'est cette lumière dont il a voulu faire l'objet principal de son Ordre... Son office fut celui du Verbe, mon fils unique. Il apparut surtout au monde comme un Apôtre, tant étaient puissants la vérité et l'éclat avec lesquels il semait ma parole, dissipait les ténèbres et répandait la lumière. Il fut lui-même une lumière, que je donnai au monde... Sa religion est toute large, toute joyeuse, toute parfumée : elle est elle-même un jardin de délices (1). »

M.-R. Cathala.

(1) *Dialogue*, II, p. 272 sq.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour ceux de nos lecteurs qui voudraient aller plus loin dans l'étude des questions traitées ci-dessus, voici quelques indications bibliographiques. Inutile d'ajouter que cette liste ne prétend pas signaler tous les ouvrages se rapportant à la spiritualité dominicaine. Si quelqu'un voulait étudier plus à fond ce sujet si intéressant, il trouverait une bibliographie abondante dans plusieurs des ouvrages ci-après.

OUVRAGES HISTORIQUES

Année Dominicaine ou vie des saints, bienheureux et martyrs de l'Ordre de Saint-Dominique. Lyon.

A. Danzas, *Études sur les temps primitifs de l'Ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1885.

A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre de Saint-Dominique*, Paris, Picard.

Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, 9e éd., Paris, 1872.

Comtesse de Flavigny, *Vie de saint Hyacinthe*, Paris, 1899.

A. Van Weddingen, *Albert le Grand, maître de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruxelles, 1881.

Vita S. Thomae Aquinatis, Acta SS. I Martii.

V. de Bussière, *Les mystiques d'Unterlinden*, Paris, 1864.

R. Marçay, *Saint Antonin*, Paris, 1914.

V. Farges, *Histoire de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1901.

H. Cormier, *Le B. Raymond de Capoue*, Rome, 1900.

B. Raymond de Capoue, *Sainte Catherine de Sienne*, trad. Hugueny, Paris, Lethielleux.

H. Cochin, *Le B. Giovanni Angelico de Fiesole*, Paris, 1906.

Mgr Grente, *Saint Pie V*, Paris, 1914.

M.-C. de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, Paris, 1913.

M. Jacquin, *Le Frère Prêcheur, autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1911.

M.-V. Bernadot, *L'Ordre des Frères Prêcheurs*, Toulouse, 1918.

TEXTES

Les textes sont innombrables. Voici, croyons-nous, quelques-uns des plus caractéristiques :

Vitae Fratrum, éd. Reichert, Louvain, 1896.

Humbert de Romans, *Opera de vita regulari*, éd. Berthier, Rome, 1889.

Albert le Grand. Voir en particulier ses *Sermons* et quelques opuscules. Le *Paradisus animae* lui est souvent attribué.
B. Raymond de Capoue, *Opuscula et litterae*, Rome, 1895.
Saint Thomas d'Aquin. En dehors de la *Somme*, on fera bien d'étudier, pour connaître sa doctrine spirituelle, quelques opuscules et ses commentaires de la sainte Écriture.

Sainte Catherine de Sienne. Ses œuvres (Dialogue, Lettres, Prières) ont été publiées en de fort bonnes éditions italiennes en ces dernières années. En France on a publié :

Le Dialogue, trad. Hurtaud, 2 vol., Paris, Lethielleux.
Le Dialogue sur la Perfection, trad. Bernadot, Saint-Maximin.
Lettres au B. Raymond, trad. Bernadot, Saint-Maximin.
Les Oraisons, Paris, Art Catholique.

Saint Vincent Ferrier, *Traité de la vie spirituelle*, trad. Bernadot, 2e éd., Saint-Maximin, 1921.
Saint Antonin, *Opera a ben vivere* (traduit en français sous le titre : *Une règle de vie au XVe siècle*, Paris, 1921).
Tauler, *Œuvres* (diverses traductions françaises. La dernière est celle du R. P. Noël, Paris, Tralin).
B. Henri Suso, *Œuvres*, trad. Thiriot, Paris.
Denifle, *La vie spirituelle, d'après les mystiques allemands du XIVe siècle*, Paris, Lethielleux.
Louis de Grenade, *Œuvres* (nombreuses éditions).
A. Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu*, *Méditations de saint Thomas* (souvent réédités).
Piny, Divers opuscules réédités par le P. Noël.
La collection *Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques*, publiée par le P. Bernadot.
La collection *Vie Spirituelle* publiée par le P. Lemonnyer.

∴

Vallgornera, *Mistica theologia divi Thomae*, Turin, Marietti, 1911.
Meynard, *Petite somme de la vie intérieure*.
A. Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, Paris, Gabalda.
Mortier, *La liturgie dominicaine*, Paris, Desclée (en voie du publication).

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 24. SEPTEMBRE 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La vie spirituelle avec le Christ en Dieu

(*Suite*)

III

La vie cachée en Dieu

En même temps que nous pénétrons dans l'intérieur de Jésus, dans son Cœur et dans son Ame, vivant de sa vie, aimant de son amour, nous arrivons au sanctuaire même de la divinité, et le terme de la vie spirituelle est précisément de se cacher et de se perdre en Dieu : *vita abscondita cum Christo* IN DEO. Vivre *en Dieu* c'est participer à toute la vie divine, au point d'avoir les *pensées* de Dieu, les *volontés* de Dieu, les *sentiments* de Dieu, et de rayonner Dieu au dehors.

*
* *

Au ciel, on pense avec Dieu, par Dieu et comme Dieu. Aucune image créée n'étant assez vaste pour représenter l'infini et l'insondable, ni assez immatérielle pour reproduire l'acte pur, l'essence divine s'unit immédiatement à

l'esprit des bienheureux et devient, pour ainsi dire, leur idée. Et, comme elle leur est intimement présente et que rien ne pourrait la rendre plus vive et plus actuelle, elle est aussi le verbe : la parole par laquelle Dieu dit sa connaissance devient en quelque manière la parole des contemplateurs de la patrie, le terme ineffable de leur vision. Cette vision, assurément, est créée et finie, mais puisque le principe et le terme, l'idée et le verbe, est l'essence divine, on peut dire que les bienheureux pensent *avec* Dieu et *par* Dieu. Et, dès lors, ils pensent toujours *comme* Dieu, leurs jugements restent toujours conformes aux jugements divins, qu'ils contemplent et qu'ils admirent.

Sur la terre, nos connaissances les plus hautes ne sauraient s'affranchir des ténèbres de l'exil, mais nous recevons des facultés de lumière avec les dons du Saint-Esprit, et surtout le don de *sagesse*, qui devient pour nous le principe de pensées vraiment surnaturelles. La sagesse que les anciens appelaient *sapida scientia*, doit être une science *savoureuse*, en vertu de laquelle le connaissant jouit et se délecte de l'objet connu et se met en conformité avec lui. Ce don merveilleux nous dispose à émettre des jugements dignes de Dieu, à estimer et apprécier toutes choses, comme Dieu les apprécie lui-même dans son éternité. Tandis que les savants du siècle ne voient dans les événements que le jeu du hasard ou de simples lois physiques ou morales, l'homme qui vit en Dieu par la sagesse aperçoit le Seigneur qui marque sa trace lumineuse dans tous les faits de l'histoire ; et, d'instinct, il répète la parole de l'Écriture : *Ecce Dominus transit*, « Voici le Seigneur qui passe ! » Tandis que le mondain ne comprend rien au sacrifice et considère la mortification comme une folie, se hâtant de cueillir les roses avant qu'elles soient flétries et de promener ses affections sur les créatures à leur printemps ; le juste caché en Dieu pense avec lui et dit comme lui : « Bienheureux les pauvres, bienheureux ceux qui souffrent ! Malheur à vous qui êtes rassasiés et qui riez maintenant ! Heureux vous tous qui êtes haïs, calomniés, persécutés à

cause de moi! Réjouissez-vous, tressaillez d'allégresse, parce que votre pensée est grande dans le ciel! » — Pour les mondains, la vie qui compte est celle qui a de l'éclat, qui fait du bruit, dont on parlera, qui donnera de la gloire ou nourrira des sensations ; pour l'homme surnaturel c'est la vie cachée, mais déjà féconde, qui doit s'épanouir sur les âmes et transformer l'humanité, en lui imposant le principe du salut; c'est la vie qui demeure, puisqu'elle est déjà pleine d'éternité.

Voilà comment on peut s'initier dès ici-bas aux vraies *pensées* de Dieu.

*
* *

La vie surnaturelle consiste encore à avoir les *volontés* de Dieu. La grâce sanctifiante, qui nous a prêté un regard nouveau pour apercevoir le divin, nous communique aussi un goût surnaturel pour nous faire sentir et savourer en toutes circonstances les vouloirs du Maître. C'est un point de l'enseignement révélé que la charité de la terre ne diffère pas essentiellement de la charité du ciel. Elle est, à coup sûr, beaucoup moins parfaite : sujette aux attaques incessantes de l'ennemi, elle doit subir aussi, du côté des passions ou de notre nature elle-même, des contrariétés et des obstacles qui gênent son action. Mais il n'y a pas deux charités, l'une pour l'état de voie et l'autre pour la patrie : c'est la même qui, commencée ici-bas, se parfait dans le ciel. Aussi bien le grand Apôtre saint Paul a-t-il soin de déclarer que, si la science et la prophétie doivent disparaître, la charité régnera encore dans l'au-delà : *charitas nunquam excidit* (1).

Puisque la charité de la terre ne diffère pas essentiellement de la charité du ciel, elle doit produire, quoique à un degré inférieur, ce que réalise la charité bienheureuse, c'est-à-dire l'unité des volontés et des vouloirs. Le propre des amis est de n'avoir qu'une vie, qu'un désir et qu'un

(1) I Cor., XIII, 8.

cœur. Or, la charité est une amitié véritable entre Dieu et nous (1). Par elle Dieu nous dit qu'il nous aime et qu'il est nôtre, nous lui répondons que nous l'aimons et que nous sommes siens. Elle est fondée sur une communauté de biens, qui se fait par la grâce sanctifiante. Celle-ci étant une véritable participation de la nature divine, l'être de Dieu se déverse en nous ; il y a ainsi un lien commun entre lui et nous, il trouve en nous quelque chose de lui-même : cette vie surnaturelle qui est son image et sa ressemblance. Il commence par nous donner du sien : cet écoulement de sa nature ; et, en retour, nous lui donnons du nôtre, parce que, en faisant fructifier sa grâce, nous procurons sa gloire, nous lui rendons bien pour bien, amour pour amour : c'est la communication réciproque.

Ainsi, la notion même de la charité exige l'union des volontés ; et pour que cette union soit efficace, elle réclame la *présence réelle* ou l'*habitation* de la Trinité en nous. L'amitié, en effet, veut jouir, et il n'y a pas jouissance entière partout où il y a séparation. Voilà pourquoi l'amitié tend de toutes ses forces et par toutes ses aspirations au rapprochement, et, si elle ne l'obtient pas, c'est par une impuissance qui la désole. Du moins, on cherche à la réaliser en pensée, cette union, et, plus d'une fois, on charge l'esprit de faire un voyage à la place du cœur prisonnier. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie. L'union est aussitôt faite que désirée : Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu.

Union réelle, présence substantielle, *habitation* permanente des personnes divines en nous, voilà le mystère de la charité, voilà la vie en Dieu, qui nous fait vouloir ce que Dieu veut et comme il le veut.

(1) Sur cette notion de la charité, amitié parfaite, voir le P. Coconnier, O. P., *La Charité*, dans la *Revue Thomiste*, janvier 1905, mars 1906, mars 1907.

*
* *

Dès lors, nous prendrons, comme infailliblement, les *sentiments* de Dieu, c'est-à-dire que nous regarderons comme notre mal ce qui serait l'offense divine et comme notre plus grand bien tout ce qui est la gloire de Dieu ; et que nous essaierons de faire de chacune de nos actions et de notre existence tout entière, comme nous l'avons dit, un hymne de louange et un cantique d'amour pour le Seigneur...

C'est ainsi que l'homme vraiment spirituel apprend à *goûter* Dieu et à savourer le divin. La prospérité lui est accordée, il dit : « Merci ! sans se laisser éblouir. Ces biens qui remplissent mon existence me sont prêtés, je m'en sers et je leur dis : Œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur ! »

Le ciel lui prolonge la vie et la santé; il sait que tout cela lui est donné à crédit, que ses facultés sont des talents destinés à fructifier. Son existence sera belle, fortunée et féconde, si elle participe à celle du Maître, si elle est une vie cachée en Dieu. Santé, intelligence, volonté, vous êtes l'œuvre du Seigneur, bénissez le Seigneur !

La maladie peut venir un jour le clouer sur un lit d'impuissance ou de douleur, elle sera la bienvenue; la *bonne souffrance* est aussi l'œuvre du Seigneur qui doit bénir le Seigneur !

La mort elle-même apparaît comme la céleste messagère, qui vient annoncer l'arrivée du Bien-Aimé... C'est à elle surtout qu'il faut dire : Œuvre du Seigneur, bénissez le Seigneur ! Oui, il doit être béni le jour où l'on pourra dire : Enfin, ô mon Dieu, nous allons nous voir !

Voilà une spiritualité indépendante de tout système d'écoles et qui peut être conseillée à toutes les âmes : puisque toutes reçurent par la grâce sanctifiante les *dons* du Saint-Esprit, l'*habitation* de la Trinité tout entière, elles peuvent avoir la vie *en Dieu* et reproduire en quelque

manière les pensées de Dieu, les volontés de Dieu, les sentiments de Dieu.

*
* *

Mais, bien qu'elle soit cachée, cette vie doit *rayonner* Dieu, en nous, autour de nous, dans le cercle de nos relations. Saint Ignace d'Antioche, écrivant aux premiers chrétiens, leur rappelait qu'ils portent Dieu, qu'ils portent un temple, qu'ils portent le Christ et la sainteté du Christ (1). Les justes sont un temple dédié à la présence divine, et, quand ils passent à travers le monde, ils transportent avec eux le temple consacré; bien plus, ils doivent être des *ostensoirs*, pour montrer Dieu au dehors, après que Dieu a resplendi en eux. Du moment que les personnes divines habitent en nous, elles transfigurent notre être tout entier : l'âme, ses facultés et même notre corps. Il y a, en effet, dans le corps des saints, une beauté secrète, une sorte de majesté cachée qui se révèle parfois à l'heure de la mort. Tout en nous frappant, la mort respectera, pour ainsi dire, la sainteté qu'a déposée dans nos membres la présence de l'adorable Trinité; il y aura ainsi dans ces reliques comme une inscription invisible qui dira : Respectez cette poussière, c'est un immortel qui sommeille ! Ces membres, qui furent le sanctuaire de la Trinité, sont destinés au royaume de la lumière et déjà sacrés pour la résurrection de la gloire.

Dès maintenant, le vrai chrétien saura respecter son corps, pour y faire rayonner le Seigneur, se rappelant, par contre, l'expressive et terrible parole d'un pieux docteur des premiers siècles : « Celui qui souille sa chair souille le Saint-Esprit ! » (2).

L'ostensoir est plein de Dieu et il montre Dieu, et, pareillement, l'homme qui vit *en Dieu* est plein du surna-

(1) S. Ignat., *Smyrn.*, IX, XV.
(2) Hermas, *Pastor*, similit. V.

turel et il l'annonce autour de lui ; et, dans ce sens, se vérifient les paroles des Pères de l'Église, répétant aux pieux fidèles : Votre passage au milieu du monde a plus d'efficacité pour convertir les incroyants que le spectacle du ciel et de la terre...

Ce pouvoir sanctifiant est si manifeste qu'il a frappé certains esprits peu suspects de mysticisme. Sainte-Beuve lui-même concevait le chrétien comme un idéal de perfection, au point qu'il a écrit cette étonnante phrase : « A chaque défaut, gros ou petit, mais réel, qu'un ami vous laisse apercevoir, vous pouvez dire : *S'il n'avait pas ce défaut, que serait-il, sinon plus chrétien?* »

*
* *

La conclusion que comporte la doctrine de la vie cachée en Dieu, c'est de converser avec les personnes adorables, de leur parler et d'écouter leur voix.

La visite à la sainte Trinité, disions-nous ailleurs (1), voilà une pratique bien facile, consolante, fructueuse, qu'il faut recommander à toutes les personnes intérieures. Il n'est pas toujours possible d'aller épancher son cœur devant le Tabernacle de l'Eucharistie, il est donné à tous ceux qui le désirent de s'adresser à la Trinité, dont ils peuvent être les vivants sanctuaires. A l'heure surtout de la tentation et de l'angoisse, on a besoin de consulter Dieu, et on est parfois bien loin du Saint-Sacrement; partout et toujours, on peut visiter l'auguste Trinité : il suffira pour cela d'un regard, d'un mouvement du cœur, d'une pensée, d'un désir! Le juste aura parlé à son Seigneur, et les personnes divines sauront lui répondre, et, s'il le faut, essuyer ses larmes et sourire à ses pleurs. On peut détruire les temples matériels où réside l'Eucharistie, arracher violemment les catholiques de ces églises où tant de géné-

(1) Telle est la conclusion de notre livre *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 367-368.

rations ont prié, et il pourra arriver que le prêtre et le religieux exilés ne sachent pas où reposer leur tête proscrite; mais aucune force, aucune puissance ne sauront abattre le temple spirituel de l'Esprit-Saint, et, dans tous les cachots de la persécution comme sur tous les chemins de l'exil, il sera possible de se consoler par une *visite* à l'adorable Trinité...

La vie cachée de maintenant doit être la vie du plein jour, une manifestation, une révélation, l'*apparition* complète de notre Dieu : « *Scimus quoniam*, CUM APPARUERIT, *similes ei erimus*; *quoniam videbimus eum sicuti est* (1)... Lorsqu'il nous *apparaîtra*, dit l'Apôtre bien-aimé, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. » La connaissance *fragmentaire* d'ici-bas deviendra *parfaite*, explique saint Paul; au lieu des *énigmes*, nous aurons la pleine *clarté*; au lieu de passer par le *miroir* des créatures, nous aurons la vision *face à face* (2).

Le terme de la vie spirituelle consistera donc enfin à *entrer* dans la joie de notre Maître. Nos joies d'ici-bas sont si mesquines et si petites qu'elles peuvent entrer dans notre cœur sans en remplir les vastes capacités, comme une goutte tombe dans l'océan sans combler l'abîme ; les joies de la patrie sont tellement pleines qu'elles ne sauraient entrer en nous. Nous entrerons en elles, comme nous pouvons entrer dans l'océan, sans que l'océan puisse être contenu dans nos étroites limites.

Voilà dans quel sens complet la vraie *vie spirituelle*, qui est maintenant la vie cachée avec le Christ en Dieu, nous donnera un jour les volontés de Dieu, les sentiments de Dieu, la félicité de Dieu...

Fr. EDOUARD HUGON, O. P.

Rome, Collège Angélique.

(1) I JOAN., III, 2.

(2) I *Cor.*, XIII, 9-13. Pour le commentaire de ce texte voir P. HUGUENY, *Revue Thomiste*, janvier 1905, p. 672 ss.

La Conscience vertueuse

Lorsque nous qualifions un homme au point de vue moral, nous croyons désigner suffisamment son titre à notre admiration quand nous disons de lui qu'il possède une conscience vertueuse.

Dans son sens général, le mot *vertu* signifie : force, robustesse, puissance d'action parvenue à son plein développement, prête à fournir son élan le plus riche, son mouvement le plus adapté et le plus sûr (1). La vertu morale, c'est, dans la volonté humaine et dans les facultés soumises à son empire, la garantie assurée et l'efficacité souveraine de l'accomplissement du bien.

Or, nous le savons, la conscience n'est pas autre chose que notre raison, fixée sur l'idéal du devoir, convaincue de l'obligation des lois morales humaines et divines et qui s'applique à discerner pratiquement la conformité de toutes nos actions à cet idéal et à ces lois. A quel moment pourrons-nous donc parler de conscience vertueuse, sinon quand ce jugement intelligent fera rayonner, en toutes circonstances, sa lumière et sa persuasion, quand l'entraînement au bien aura toute sa force, malgré

(1) « Virtus secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum : virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 1).

les passions revêches et les obstacles si souvent dressés en face des meilleures intentions ?

Cette sécurité de la conscience trouve la fermeté de ses assises dans l'accoutumance progressivement stabilisée de toutes les vertus, dans l'assujettissement de toutes les énergies aux injonctions de la raison, enfin dans une vie surnaturelle que la Charité épanouit vers une sainteté de plus en plus digne de l'Amitié de Dieu.

Une conscience, ainsi constituée dans la droiture, représente un harmonieux équilibre des facultés humaines. Elle est la santé et la beauté de l'âme (1). Elle donne à l'homme la *bonté* par excellence, c'est-à-dire la perfection; car elle est, en lui, la fonction active du bien. Les dons naturels de l'intelligence, ceux même du génie peuvent voisiner d'étranges pauvretés et nos louanges les plus sincères doivent parfois se tempérer de réticences. Mais, en face d'une conscience vertueuse, aucune restriction n'est de mise dans notre admiration : la vertu est le plus haut sommet de l'homme : elle consacre la maîtrise de la raison, l'affranchissement de l'esclavage passionnel, le triomphe de l'amour du bien, la réalisation effective, en toute la vie, de la grandeur morale (2).

Donnons-nous donc un instant le spectacle d'une conscience vertueuse; voyons les éléments qui composent sa perfection.

*
* *

Deux principes commandent en nous l'action propre-

(1) « Virtus, in quantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini quae sunt debitae dispositiones corporis » (Iª IIªº, qu. 55, a. 2, ad 1).

(2) « Virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. » (De Virt. in Com., qu. 1, a. 1. — Cf. Iª IIªº, qu. 55, a. 3; qu. 56, a. 3).

ment humaine : notre intelligence et notre volonté. Toute action soumise au contrôle moral en est tributaire. Notre responsabilité est faite de nos raisons d'agir et des amours qui nous y poussent.

Notre conscience, cette pourvoyeuse de notre moralité, ce discernement appliqué de l'honnêteté pratique, relève nécessairement, pour sa perfection, de la perfection de nos convictions morales et des vertus qui assagissent notre affectivité et assurent la ferveur de notre amour du bien. La vertu de notre conscience est l'expression et le résultat de toutes nos autres vertus (1).

Persuadons-nous que cette perfection représente une énorme complexité et qu'elle comprend des éléments multiples et étrangement variés. Notre expérience personnelle peut nous convaincre que notre vertu ne parvient à la stabilité — si tant est qu'elle y parvienne à peu près — qu'à la suite d'efforts constants, toujours repris au cours de la durée de notre existence. Ces progrès eux-mêmes, dans leur évolution lente et souvent douloureuse, exigent dans notre esprit et ses points de vue, dans notre volonté et ses intentions, dans notre cœur et ses sentiments, dans nos passions et leurs impulsions, des corrections et des redressements, des prévisions et des sauvegardes qui, par leur cumul et leur entr'aide, finissent par équilibrer, au centre de notre conscience, la force victorieuse du bien.

Supposons donc par hypothèse une conscience parvenue à la perfection et demandons-nous de quoi celle-ci est faite. L'édifice vertueux se dresse devant nous : comme par une coupe verticale, mettons à nu ses fondements, ses étages superposés et son armature intérieure.

(1) « Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus : haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *de Anima*. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum » (Iª IIªᵉ, qu. 58, a. 3).

La première base de la conscience, c'est notre propre raison, la conscience étant la raison elle-même appliquée à l'investigation pratique du bien. Avant d'exercer cette lumière d'application, notre intelligence proclame l'obligation même du devoir, le « fais ce que dois » qui retentit en toute pensée humaine dès qu'elle réfléchit et écoute au-dedans la persuasion de ses propres évidences.

Ce n'est là qu'un préambule. Notre raison morale — dans l'hypothèse où nous nous plaçons d'une conscience vertueuse — s'est illustrée peu à peu de la connaissance des lois morales que l'enseignement et l'expérience même de la vie nous ont fournie à mesure que nous sommes passés de l'enfance à la jeunesse et de la jeunesse à l'âge mûr. Ce serait un travail gigantesque et d'ailleurs impossible que de dresser le bilan de toutes nos acquisitions dans cet ordre : leçons, admonitions, réprimandes et conseils reçus. Nous n'avons pas manqué, chaque jour que Dieu nous a fait, d'être catéchisés — et souvent chapitrés — par nos parents, nos éducateurs et nos amis ; tous les hommes n'ont cessé — par l'édification de leurs bons exemples et aussi, sans le vouloir, par le spectacle de leur mauvaise conduite — de nous inculquer les règles de l'honnêteté.

A surplus, nous avons été élevés et nourris dans les enseignements de la Foi catholique. Les lois morales dont la sagesse et l'expérience humaines nous ont fait connaître les diverses obligations se sont singulièrement précisées à la lumière de la Loi divine. Nous l'avons appris : Dieu nous couvre d'une mystérieuse sollicitude ; il a le dessein de nous unir à jamais à sa propre béatitude et l'économie d'une telle destinée doit appeler un programme de vie surnaturelle dont la sainte Eglise, interprète autorisée des desseins de Dieu, est continuellement occupée à nous rappeler les prescriptions positives et minutieuses.

Comment évaluer la profusion de clarté qui nous est venue et nous vient chaque jour de cette source ! Ce que la prédication orale nous expose des exigences de la per-

fection chrétienne, nos réflexions solitaires l'appliquent à notre conduite personnelle ; nos examens de conscience, en ponctuant nos fautes, nous conduisent à une perspicacité plus affinée des commandements divins. Enfin, si notre vie surnaturelle s'anime d'une charité vivante, si elle progresse dans l'élan continu de notre cœur subjugué par l'amour et abandonné aux mystérieuses sollicitations de l'Esprit-Saint, nul doute que s'éveille en nous la pleine et affectueuse intelligence de la Loi dont l'observance doit nous conduire au salut.

Cet enrichissement de notre esprit dans la connaissance des lois morales et de leurs applications n'est encore qu'une part de la perfection totale de la conscience vertueuse : elle garantit dans notre intelligence la direction de la vie morale et son discernement pratique. Mais, il faut davantage. C'est le rôle de notre esprit de découvrir ce qu'il faut faire en visée d'un but agréé, mais notre volonté doit désirer le bien entrevu dans ce but et surtout commander efficacement l'action qui nous en donnera la possession. Nos convictions ne se prouvent que par nos actions.

Or, c'est là l'échec possible des meilleures intentions vertueuses. Pour qu'elles fournissent leur preuve, il faut que, corroborée dans sa force d'élan, notre volonté soit victorieuse de toute résistance et qu'elle fasse passer aux réalisations toutes les actions qui composent la chaîne ininterrompue de notre conduite morale.

D'où peut venir cette suprême et essentielle perfection de la conscience vertueuse, sinon de l'assouplissement de nos affectivités par le régime et l'organisation des vertus morales ?

De celles-ci, voyons se fixer en nous les plans successifs.

Quand notre raison s'est éveillée à l'idéal du devoir par sa propre clarté et plus encore par l'éducation, ce ne fut d'abord, dans notre psychologie d'enfant, qu'une lumière tremblante et fugace. Notre cœur s'en émeut-il? Peut-être, puisque déjà la grâce de Dieu le travaillait. Tout, en nous,

cherchait sa voie, nos désirs fusaient de toutes parts vers les joies neuves que nous offrait la vie. Vers quelles joies? Vers l'instinct d'être heureux, par toutes les formes possibles du bonheur, dans toutes les satisfactions qui se présentaient. En ce chaos de pensées et de sensations, de vouloirs et de jouissances prises à tous les ordres, nos éducateurs, avec la complicité de notre raison, ont tracé des lignes directrices. La loi morale se présentait à nous comme un correctif à des tendances qui s'en accommodaient mal et aspiraient sans trêve à en esquiver les ordres. Et si ces mêmes ordres étaient parfois enfreints, nous apprenions, par le remords, que notre propre raison nous désapprouvait et que les réprimandes qui nous arrivaient portaient juste.

Quand, peu à peu, nos passions ont grossi en nous leur rumeur, nous fûmes surpris de leur révolte, de la contradiction qu'elles opposaient à notre raison et de l'étrange amollissement qu'elles mettaient dans notre volonté. Mais, après nos fautes de désobéissance, d'égoïsme, d'injustice, de sensualité, notre raison se réveillait, toujours, implacable dans son reproche, au centre même de notre conscience. On nous encouragea à nous corriger. La grâce aidant la lumière de notre conscience et l'énergie de notre volonté, nous résistâmes une fois, deux fois, plusieurs fois... Cette résistance même fortifiait notre bonne volonté et émoussait peu à peu la pointe de la tentation. S'il y eut des intermittences de défaillance et de recul, il y eut davantage des temps de stabilité et de progrès. Il vint un moment où, dans notre compte moral journalier, l'addition de nos victoires fut plus forte que celle de nos défaites. Un idéal de vie d'après la loi de Dieu s'imposait donc à notre conviction avec plus d'insistance qu'un idéal de vie selon le plaisir immédiat. Le raisonnable de la conduite intérieure et extérieure se prescrivait devant notre volonté là où il doit être et non pas dans sa contrefaçon : de mieux en mieux, l'habileté de notre raison s'employait à prévenir les occasions de chute, à discerner les meilleures chances

de vertu, à se dicter de plus fermes résolutions et non plus à chercher partout de quoi nous satisfaire en violant la Loi de Dieu et en justifiant par des demi-motifs ou des motifs frelatés nos propres dérèglements.

Et je suppose que cet entraînement à la vertu se soit continué longtemps, à travers des hésitations passagères et des reprises plus énergiques, — il est forcé que des réserves de vertu se soient accumulées en nous et que nos bonnes habitudes se soient tassées et enracinées. Ce n'est pas en vain que nous nous sommes accoutumés à ne point satisfaire notre gourmandise, à ne point écouter l'appel de la sensualité sans frein, à respecter le droit des autres, en nous persuadant qu'ils ont le sang aussi rouge que le nôtre et qu'il est intolérable de les dénigrer et de les offenser; ce n'est pas en vain que nous avons vaincu notre mollesse, déployé notre courage et notre effort, aimé la lutte et le sacrifice. Il est logique que ce dressage ait eu son résultat. Un réseau concentrique de forces enveloppe maintenant notre conscience, ne lui permet plus guère de vaciller et l'engage à fond dans la sécurité de la vertu.

Ce n'est pas encore la sécurité absolue. Comment nous en targuer, quand nous sentons notre cœur si faible? Toute cuirasse a son défaut, et les tentations qui nous assaillent sans trêve cherchent avec astuce les points de moindre résistance. Heureusement, Dieu nous aide et accroît, autant que le peut sa sollicitude, notre invulnérabilité. Car si notre vie morale fait corps avec notre vie chrétienne, je veux dire : si notre vouloir de la vertu est devenu l'expression de notre Foi vivante, le transport de notre cœur épris de Dieu et qui se sent avide et impatient de fournir la preuve de sa fidélité, — il est clair que la grâce divine, à demeure dans notre âme, vivifie notre Foi et enflamme notre Charité. Mais en même temps la grâce épanouit en nous les vertus surnaturelles « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Que nôtre volonté accueille ce secours divin, et voici, dans notre intelligence de nouvelles lumières de discernement ; voici de nouvelles impulsions

dans notre volonté si souvent apathique, des apaisements dans notre sensibilité si facilement insurgée. Une force vive qui sort de la toute-puissance divine vient ainsi guérir notre infirmité et mettre le couronnement à la perfection de notre conscience.

En celle-ci, les deux principes de l'action morale, l'intelligence et la volonté, sont ainsi portés au maximum de leur *vertu*. Ils ont atteint — si j'ose ainsi dire — leur plein d'énergie, et, parvenus à ce comble de leur pouvoir, s'emploient à organiser, dans sa vérité humaine et divine, toute la conduite.

On le remarquera, divers courants viennent en parallèle, et plus encore en confluent, pour cette perfection totale de la conscience. Notre intelligence s'est enrichie de la connaissance des préceptes moraux adaptés à notre prédestination d'enfant de Dieu. Notre volonté s'est progressivement renforcée au-dedans par la mise en échec de nos instincts de révolte et par l'appoint d'énergies divines qui, maîtrisant plus fermement nos passions, ont capté leur ferveur au bénéfice d'une vie désormais animée par la Charité.

Au surplus, ces vertus de notre esprit et ces vertus de notre affectivité ont, les unes et les autres, des origines et des modes d'accroissement différents. Les unes sont dans la capacité de notre nature et sortent de notre effort personnel. Les autres dépassent toute possibilité et tout droit de notre nature : elles nous viennent de la libéralité de Dieu et sont en nous l'œuvre de sa grâce.

Cependant ces vertus naturelles et ces vertus surnaturelles vont de pair dans le mouvement d'ensemble de notre vie intérieure. Par un effort d'abstraction, il nous faut donc saisir, dans l'unité vivante de notre conscience, les principes différents et les conditions de leur vitalité respective.

*
* *

Notre individualité psychologique est faite de la somme

de nos habitudes et des tendances principales qui les expriment dans nos actions. Notre caractère moral lui aussi est constitué par l'orientation prépondérante des tendances qui résultent de nos habitudes morales.

Dans la description donnée plus haut des éléments qui intègrent la perfection de notre conscience, les vertus naturelles acquises par notre effort personnel s'encadrent dans les connaissances successives et de plus en plus précises des préceptes de la loi morale, dans l'apprentissage des discernements prudents, nécessaires à la fuite des occasions et à la pratique du bien, dans l'assouplissement de notre sensibilité et de nos passions aux ordres de notre raison et de notre volonté entraînées elles-mêmes à la conviction et à l'amour de la vertu.

Ce résultat de perfectionnement — nous le savons par expérience — est l'œuvre d'efforts continués dans une persévérance inlassable. Peut-être, des dispositions de tempérament, tenant à un équilibre heureux de notre physiologie individuelle, ont-elles favorisé notre bonne volonté et contribué à rendre plus stables nos habitudes morales (1). Peut-être, une éducation particulièrement attentive a-t-elle semé en nous les germes féconds de nos premières convictions. Les milieux choisis que notre enfance et notre jeunesse ont traversés ont pu nous protéger de leur vigilance, nous instruire solidement de tous nos devoirs, nous apprendre à discipliner notre vie intérieure, nous encourager sans trêve à l'honneur et à la dignité en prenant tous les prétextes de fortifier en nous l'horreur du mal et le goût de la vertu.

Mettons — si l'on veut — que nous ayons eu le privilège

(1) « Ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi » (I^{a} II^{ae}, qu. 51, a. 1. — Cf. qu. disp. *De veritate*, qu. 24, a. 1, ad 19). — Ces prédispositions de tempérament ont une très grande influence dans la formation et l'éducation de la conscience. J'en ferai l'objet d'une étude spéciale.

des meilleures dispositions natives et le bénéfice d'une éducation morale hors de pair, il reste qu'un jour vient où notre effort personnel s'impose et au tout premier plan. Nos bonnes dispositions de tempérament n'ont pas tardé à être contrebalancées par des instincts plus vigoureux ; les suggestions en faveur du bien qui nous venaient du dehors ont vu faiblir leur force d'impulsion en face de suggestions intimes bien autrement excitantes. Devant nos orgueils, nos égoïsmes, nos lâchetés, nos cupidités et nos sensualités, nous nous sommes trouvés seuls, avec l'unique ressource du « oui » ou du « non » de notre volonté. Ce fut la lutte de nous-même avec nous-même, avec ses heurts violents, ses trêves d'épuisement, ses ressauts d'âpreté, duel à mort dont nous savons, dans le mystère de nos douloureux secrets, les alternatives et parfois les tragiques péripéties.

Mais enfin, supposons — pour continuer notre hypothèse — que ce combat quotidien de notre volonté aux prises avec nos passions se soit terminé le plus souvent par la victoire du bien et que notre conscience plus apaisée ait trouvé l'assurance de son équilibre, une telle conquête — la plus haute que nous puissions humainement ambitionner — représente un acquit solide, une force vivante dans laquelle s'engage toute notre personnalité.

Car, ce que nous appelons nos vertus, ce sont nos actions régularisées par nos intentions habituelles ; ce sont donc les points de vue de la moralité devenus les plus coutumiers et les plus caractérisés de notre mentalité, nos énergies affectives devenues prêtes à obéir sans trop de résistance aux commandements de notre conscience. C'est la vertu rendue familière à nos attraits, envisagée aussi bien par notre raison que par notre cœur, comme l'intérêt premier et le principal souci : nous nous y complaisons, aucun sacrifice ne nous paraît trop dur quand il s'agit de la conserver. Notre choix s'est résolument fixé entre le devoir même austère et le plaisir même enivrant.

Nous recueillons le fruit de notre persévérance : le bonheur le plus envié et le plus apprécié par nous est celui qui nous met l'âme en paix. Cette approbation intime du bien dans la décision ferme de le servir toujours est devenue le mouvement le plus exigeant, et la formule la plus courante de notre conscience.

Est-ce à dire que cette solidité soit à toute épreuve et que cet entraînement à la vertu ne doive plus connaître d'échec ? Hélas ! Non. C'est parce que notre volonté était libre de s'évader de la tyrannie des passions qu'elle nous a affranchi de leur joug ; mais son caprice peut nous y ramener momentanément. Nous plaçons haut notre cœur ; mais de subtiles et inférieures amours y pénètrent. L'esprit aspire à étendre son règne, mais la tentation surgit qui mord et fait vibrer la chair. La convoitise immédiate et prenante, la bouffée d'orgueil devant la moindre provocation, la rapacité de l'égoïsme et ses prétentions exorbitantes se glissent parfois et soudainement au centre même de notre conscience et font vaciller sa conviction. Et voici la faute, faute dont nous apercevions tout à l'heure la malice en même temps que l'attrait, et que notre liberté responsable se décide tout de même à préférer. Eclipse passagère, mais enfin éclipse, tache noire sur la pureté habituelle de notre conscience (1).

La stabilité de notre édifice vertueux est-elle pour cela compromise ? Non. Nous sommes meilleurs que nos actes ; nous valons plus que ce que nous faisons. Une faute contre une vertu ne détruit point celle-ci, pas plus qu'une habitude vicieuse ne peut être déracinée par un acte de vertu qui, par hasard, aurait été soustrait à l'inclination perverse (2). La faute s'oppose directement à l'acte

(1) Voir mon précédent article : « L'unité de la conscience morale » (*La Vie Spirituelle*, t. IV, p. 97).

(2) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur » (Iª IIªᵉ, qu. 71, a. 4).

de vertu qui aurait dû prendre sa place si la liberté n'avait pas cédé à la tentation, mais cette faute n'est pas opposée à toute la conscience elle-même qui de longue date est assise en ses convictions et dont le remords ne tarde pas à lui rappeler l'insistance (1).

Ah ! si la faute morale n'était pas qu'un égarement momentané ; si elle se reprenait avec plus de force de complaisance à la prochaine occasion ; et si enfin les nouvelles occasions successives amenaient de nouvelles chutes successives — il est clair qu'un ébranlement ne tarderait pas à menacer les fondamentales tendances de la conscience. Un amour est entamé dès qu'un autre amour vient le refouler avec un peu d'obstination. Si notre amour habituel du bien accepte, par intermittence, de se renier et en vient au point de se justifier, tant bien que mal, ses propres reniements ; si aucun redressement net et vigoureux ne survient, il est logique que la conscience voie osciller ses certitudes et faiblir sa vigueur et que, peu à peu, de compromissions en compromissions, ne se substituent en elle les habitudes vicieuses.

N'envisageons pas ce cas qui ne rentre point dans la supposition où nous sommes de notre conscience approchant de la perfection et qui, si elle connaît des faiblesses, se restaure aussitôt en sa fermeté, et ne consent pas à dévier de ses lignes directrices. En elle, jusqu'ici, nous n'avons considéré que la stabilité qui lui vient de nos vertus morales acquises et qui lui garantissent la consistance de son équilibre.

Cette conscience est vraiment notre œuvre et la récompense de nos efforts ; elle est nous-même et le meilleur de nous.

Mais, nous le savons, Dieu travaille avec nous et plus que nous à la perfection de notre conscience.

Déjà les protections morales qui nous ont entouré et ne

(1) « Peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum » (Ibid., ad 1).

La Vie Spirituelle

IV

1921

2e ANNÉE — Tome IV

La Vie Spirituelle

Ascétique et Mystique

AVRIL - SEPTEMBRE 1921



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

cessent de nous entourer sont l'œuvre de la Providence ; déjà les facilités de vertu que nous avons acquises sont dues à son concours de Première Cause stimulant toute énergie.

Mais il y a plus. Dieu s'est épris de nous, attiré par l'image de Lui-même que sa création a mise en notre nature. Nous pouvions connaître et aimer. Dieu a voulu que nous le connaissions Lui, que nous l'aimions Lui, et cela au-delà même de tout droit de notre part. L'amour donne tout, et, dans son avidité de bienfaisance, tend à donner l'impossible. Pour l'infini de l'amour, quoi donc serait l'impossible ? Nous ayant prédestiné à Lui, Dieu se penche sur notre esprit pour l'ouvrir, par la Foi, à l'intelligence de cette destinée inouïe. Par l'Espérance, il nous soulève de désirs vers cette béatitude entrevue. Par la Charité, il met en notre volonté une force d'amour capable de réaliser l'union intime de notre volonté à la sienne et, par là même, de transfigurer toutes nos actions par cette ferveur de notre cœur se perdant dans le cœur de Dieu.

Idéal grandiose que cette amitié avec Dieu, déjà vécue ici-bas avant le ciel, mais qui trouverait aisément en nous des retardements et des résistances si elle ne s'y butait déjà à l'incapacité d'y atteindre. Pour que notre vie et toutes les actions qui la remplissent répondent aux désirs de Dieu, il faut que Lui-même achève son œuvre en notre âme et que, par sa grâce, il nous mette à niveau de le servir dans l'amour. Telle est l'économie des Vertus « infuses » et des dons du Saint-Esprit qui, nous le savons, assurent la vitalité surnaturelle de notre conscience (1).

Ainsi, Dieu travaille immédiatement en nous, et nous stimule au bien. Il nous donne la faculté de vivre et d'agir dans une Charité qui attire vers Lui toutes nos intentions. Les vertus surnaturelles qui nous confèrent cette surélévation dans les tendances primordiales de notre

(1) Voir « La conscience morale surnaturelle » (*La Vie Spirituelle*, t. III, pp. 252 et ss).

conscience ne sont donc pas notre œuvre, mais celle de la bonté et de la magnificence divines. Elles ne sont pas conquises par nous : leur plan et leur structure dépassent à l'infini l'effort possible de toute causalité humaine.

Alors même que nous sommes établis dans la Charité et la possession des principes de l'activité surnaturelle, nos progrès vertueux ont leur raison directe dans l'accroissement de notre Charité, accroissement dont nos actes méritoires peuvent bien être l'appel, mais dont, seule, rend compte, en dernière analyse, la libéralité infinie (1).

La permanence de ces principes de notre conscience surnaturelle et qui sont les vertus « infuses » est donc à la merci de Dieu. Oui, mais à la merci du Dieu qui nous aime... C'est la mélancolie de l'amitié humaine de sentir ses limites, de se heurter au fini de ses dons, alors qu'elle caresse la chimère de vouloir donner à l'infini. Mais la perfection de Dieu empêche qu'en Lui l'amour se limite et s'épuise. Du côté de Dieu, Amour essentiellement donateur, les vertus surnaturelles ont donc leur stabilité garantie.

Mais voici que leur vient, de nous-mêmes et non plus de Dieu, une singulière précarité. La Charité met en nous l'amour qui répond à l'amour de Dieu et qui lui répond par le choix libre et la prédilection spontanée. Or, notre cœur, même excité par la grâce, reste notre cœur d'homme, oscillant et faible, capricieux et changeant. La loi de Dieu s'offre comme le programme dont l'exécution doit prouver notre amour. Et il y a d'autres lois qui, à l'intérieur de nous, s'insurgent : nos orgueils se rebiffent, nos égoïsmes se renfrognent, nos sensualités jettent leurs pullulantes tentations. La longanimité de Dieu est grande

(1) « Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur par actionem Dei a quo causantur... Actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem quae est principium merendi » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 11).

et sa libéralité magnifique. Son amitié est patiente devant nos tiédeurs et nos langueurs. Les péchés véniels que nos faiblesses accumulent, ne compromettent pas encore la sécurité de notre union avec Dieu, ni la continuation de ses dons : nous négligeons, nous sommes indélicats, mais notre amitié persévère : nous ne trahissons pas encore... (1).

Mais enfin, si, un jour, nous trahissons par le péché mortel ; si, en pleine indépendance, nous nous dressons en face de Dieu pour lui dire : « Votre amour ne m'est rien puisque je le vilipende, je ne vous aime pas puisque je fais ce que vous défendez et je ne fais pas ce que vous me commandez », si cet outrage est pertinemment consommé, que peut-il, que doit-il se passer ? L'amour, qui pardonne tout, ne pardonne pas d'être à ce point offensé et piétiné. Le moins qu'il puisse faire, en attendant la sanction de la justice, c'est de suspendre les dons qu'il prodiguait. Le péché mortel nous constitue en état d'inimitié avec Dieu. Celui-ci nous retire donc la grâce sanctifiante, et avec elle la Charité, les vertus morales infuses et les Dons du Saint-Esprit (2).

Ainsi, tandis que nos vertus morales acquises — nous l'avons vu plus haut — ne sont pas ébranlées dans leur consistance par le fait d'une faute morale qui interrompt un instant le courant habituel qu'elles animent dans notre conscience, les vertus infuses au contraire nous échappent dès qu'un péché mortel consacre notre rupture avec Dieu. Les premières sont à nous et sont devenues formes intégrantes de notre psychologie personnelle dont elles orientent les tendances habituelles ; par elles, autant que par

(1) Cf. IIª IIªᵉ, qu. 24, a. 10.

(2) « Per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quod requirit ut Dei voluntatem sequatur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur » (IIª IIªᵉ, qu. 25, a. 12).

nos puissances d'action dont elles corroborent la direction et l'énergie, nous sommes vraiment la cause propre de notre perfection morale. Les secondes sont des effets d'une cause qui n'est pas nous. C'est Dieu qui, en dehors de toute exigence de notre part, nous constitue par sa grâce et ses vertus infuses, principes d'une activité qui, en elle-même aussi bien qu'en son résultat de vie surnaturelle, déborde nos pouvoirs.

Or, l'amitié étant rompue par notre faute, le motif du don cesse, et le Donateur se retire. Catastrophe sans équivalence que cette chute dans le péché mortel et qui découronne notre conscience morale. Indépendamment des rigueurs des sanctions éternelles qui menacent notre ingratitude, à savoir : le ciel fermé et la damnation entr'ouvrant son abîme ; c'est, dès maintenant, la perte de l'intimité divine, l'abandon, à ses seules ressources, d'une conscience qui peut bien pratiquer encore le froid stoïcisme de la vertu humaine, mais sans autre impulsion que des mobiles naturels et sans autre récompense que l'approbation de la raison. Dieu n'est plus au centre de notre cœur pour y échauffer l'amour et nous tenir en haleine devant les promesses de sa béatitude. Puisque, de parti pris, nous le quittons, il s'arrête de se pencher et de nous envelopper de sa Grâce et de sa Charité. Il n'est plus attiré au-dedans de nous par une pensée attentive et un cœur captivé ; nos intentions et nos sentiments, nos complaisances et nos actions se détachent de Lui et ne le cherchent plus. Nous apparaît-il encore à l'extrême lointain de notre horizon ? Oui, puisqu'en perdant la Charité, nous n'avons pas perdu la Foi, ni l'Espérance. Mais, ce n'est plus qu'une foi morte et une espérance sans appui en un Dieu qui nous est devenu insensible et dont la présence s'efface, sans plus intéresser notre action (1).

(1) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur. Sed si comparetur actus peccati ad causam vir-

Devant notre refus, l'Ami offensé a repris son amour et il s'en ira pour jamais, à moins que sa miséricorde infinie ne puisse résister au spectacle de notre misère et que, dans un retour de pitié, elle ne nous accorde la grâce qui triomphera de l'endurcissement de notre cœur.

∴

Ainsi, en résumé, la perfection de notre conscience morale relève de deux causes distinctes : l'effort poursuivi de notre raison et de notre volonté personnelles nous donnant les vertus acquises, puis le travail incessant de la grâce de Dieu, nous octroyant et nous conservant les vertus « infuses ».

Ces deux influences parallèles ne détruisent pas l'unité vivante de notre conscience ; mais elles ne s'y correspondent pas de tous points : nous pouvons concevoir une vie morale qui se développe, dans l'ordre naturel, par l'éducation, la correction et l'application constantes, et raffermisse continuellement ses assises par les bonnes habitudes, sans être arrêtée dans son entraînement vers le bien par des fluctuations intermittentes : arrière-fond résistant dans son armature et qui explique la continuité des tendances de notre caractère moral. Que, par la Grâce, les Vertus « infuses » et les Dons, les habituelles intentions vertueuses s'amplifient jusqu'à placer leur visée directe

tutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sicut virtutis. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati ». (Iª IIªᵉ, qu. 71, a. 4. — Cf. Ibid., qu. 74, a. 1, ad 2 ; IIª IIªᵉ, qu. 24, a. 12 ; *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 1, ad 5).

dans l'amour de Dieu ; que, par des énergies surnaturelles, se réalise ce programme nouveau de vie morale : voilà un résultat supérieur qui n'est pas en continuité *directe* avec l'acquit de nos vertus naturelles. Celles-ci résisteront dans leur allure foncière, quand bien même le péché mortel, brisant notre amitié avec Dieu, verrait se désagréger l'édifice intérieur de nos vertus surnaturelles.

Et pourtant, est-il concevable qu'une continuité *indirecte* ne s'établisse pas, entre ces deux influences parallèles, dans le déroulement effectif de notre vie morale ? Nos vertus naturelles ne tireront-elles profit, pour leur stabilité, de nos vertus surnaturelles, et réciproquement ? Par ce double courant entrecroisé, notre vie intérieure, faite de nos actes vertueux et aussi, hélas ! de nos péchés, ne réduira-t-elle pas la courbe de ses oscillations successives ? Tel est le nouveau problème à résoudre.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

La louange divine

De toutes les âmes consacrées l'on pourrait dire sans exagération qu'elles se vouent principalement à procurer l'honneur de Dieu. Aussi dans toute vie religieuse, mais particulièrement dans les Ordres contemplatifs, l'orientation première doit-elle se faire vers Dieu loué, contemplé, aimé. Dès lors toutes occupations d'un religieux peuvent-elles devenir des chants de louange à la gloire de Dieu. Néanmoins — et ceci est vrai de tous ceux qui par état sont tenus à l'Office divin, — au centre de l'activité d'un consacré, il y a une œuvre par excellence qui loue Dieu, c'est ce que le Patriarche des moines d'Occident, saint Benoît, appelle l'*Opus Dei*, l'*Œuvre de Dieu*. En un temps où nombre de bons chrétiens se sentent attirés vers la célébration liturgique de la louange divine, il ne sera peut-être pas inutile de préciser ici quelques questions trop peu étudiées d'ordinaire et de contribuer ainsi pour une part à éclairer la piété liturgique.

Accomplir dignement l'*Œuvre de Dieu*, c'est en somme s'acquitter de ce devoir d'adorateur en esprit et en vérité, exposé divinement par Notre-Seigneur dans son entretien avec la Samaritaine (1). Le but poursuivi directement c'est la louange de Dieu, mais en fonction même de cette louange et afin de la rendre aussi digne que possible, il y a la sanc-

(1) Joa., IV, 23 et s.

tification personnelle et la tendance assidue vers l'union avec Dieu, terme de toute vie sainte. Qu'il nous soit permis à ce propos de citer une parole de saint Denys définissant la vie du moine : « une vie d'unité sans partage, par laquelle, ramenant son esprit de la distraction des choses multiples, il le précipite vers l'unité divine et vers la perfection du saint amour (1). » La définition peut convenir à quiconque a le dessein de louer Dieu, car c'est là faire retour vers l'unité divine, et la tendance à la perfection du saint amour n'est autre que la recherche de l'union à Dieu qui sanctifie l'individu et donne à sa louange une dignité plus achevée. Si telle est la place de la louange divine dans toute vie surnaturelle et à plus forte raison dans toute vie consacrée à Dieu, il est nécessaire d'en avoir une notion exacte et d'en comprendre le vrai but, la nécessité, la dignité souveraine. Puis il convient d'envisager la place que tiennent dans l'Église ceux qu'on peut appeler ses mandataires de choix pour l'œuvre de la louange. Enfin l'on doit savoir quelles qualités doit revêtir cette louange pour s'adapter aussi parfaitement que possible à son divin objet.

Ces diverses remarques pourront introduire une série d'études sur la composition même de l'instrument que la sainte Église met aux mains de ses mandataires et qui s'appelle le livre de l'Office divin.

*
* *

Pour définir la louange l'on doit s'efforcer d'en analyser les divers éléments et s'arrêter à ceux qui sont réellement caractéristiques. Convenons donc d'appeler la louange : *un chant d'allégresse et de reconnaissance qui exprime l'admiration d'une beauté connue, aimée et qui se donne.* Cette notion suppose un objet digne de louange, un sujet capa-

(1) Denys, *Hiérarchie ecclésiastique*, ch. VI.

ble de connaître, d'aimer, d'admirer, enfin une expression de l'admiration conçue et de l'amour qui l'accompagne.

Or, il s'agit ici de la louange de Dieu, c'est-à-dire de l'objet le plus digne qui puisse être, d'un objet qui dépasse tellement en beauté, en grandeur, en sainteté toute créature, qu'il commande aussitôt dans l'intelligence un sentiment d'admiration souveraine. Louer Dieu est donc le premier devoir, pour ne pas dire le mouvement instinctif de l'être intelligent amené à le connaître. Et d'ailleurs il faut dire aussitôt que Dieu n'a point voulu autre chose en créant que révéler sa grandeur et sa beauté, et susciter par conséquent la louange. Dieu, en effet, ne peut agir que pour sa gloire, et lorsqu'il crée, c'est afin que cette gloire soit procurée, connue, répandue, publiée.

Sans doute Dieu se suffit pleinement à lui-même et il n'a nulle indigence. En dehors de toute création il jouit éternellement d'une *gloire essentielle*, qui lui est assurée par le fait même qu'il possède l'être en toute perfection et qu'il se complaît en cette perfection même. Dieu est, il se connaît, il s'aime, c'est toute sa gloire et sa félicité sans fin, gloire et félicité auxquelles nul ne saurait ajouter quoi que ce soit. Les créatures raisonnables peuvent seulement reconnaître cette réalité et y applaudir. C'est ce que font les Anges lorsqu'ils chantent ce cantique éternel, entendu par le prophète Isaïe : « *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus* (1). » Et la liturgie de la terre leur fait écho lorsqu'elle répète le même chant ou la doxologie traditionnelle : « *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.* »

Mais cette reconnaissance constitue déjà pour Dieu ce que l'on appelle la *gloire accidentelle*, car par le fait qu'est reconnue et affirmée sa gloire essentielle, il reçoit comme un surcroît de gloire, quoique d'une façon accidentelle, puisque rien ne peut être ajouté essentiellement à ce que Dieu possède. Or, c'est précisément à procurer cette

(1) Is., VI, 3.

gloire accidentelle qu'est ordonnée la louange divine, car on définit d'ordinaire la gloire : *clara notitia cum laude,* une claire connaissance qui s'accompagne de louange. C'est la pensée déjà exprimée par saint Augustin : « *Gloria est frequens de aliquo fama cum laude...* La gloire est le bon renom, plus la louange. Et si un homme est loué lorsque l'on croit à son bon renom, combien plus la vue de Dieu entraînera-t-elle notre louange ? C'est pourquoi il est écrit : *Bienheureux ceux qui habitent dans votre maison ; ils vous loueront dans les siècles des siècles.* Là, en en effet, sera l'éternelle louange de Dieu, où il sera parfaitement connu ; et de cette parfaite connaissance suivra la gloire consommée (1). »

Ce qui est dit ici de l'éternité commence sur la terre, et ce que saint Augustin appelle le bon renom de Dieu est publié par la création tout entière. Du haut en bas de l'échelle des êtres créés il y a une louange qui s'élève sans cesse vers le Créateur, et les créatures sans raison louent elles-mêmes à leur manière, en une langue muette, mais qui n'en est pas moins fort expressive : « Les cieux proclament la gloire de Dieu (2) », dit le Psalmiste, et les âmes attentives entendent ce langage. Il y a là une vraie dignité pour la création inférieure, qui a même cet avantage sur les créatures raisonnables qu'elle obéit toujours à Dieu et ne peut se soustraire à cet office de louange qui lui est départi. Si les hommes usent mal trop souvent de cette création et la font servir à leurs iniquités, elle proteste, dit saint Paul, et elle attend le jour où elle pourra prendre sa revanche de fidélité (3). Il est même permis de penser que la sainte Église rend hommage à la créature fidèle à Dieu, en l'élevant jusqu'à cette dignité de servir de matière aux sacrements et aux sacramentaux. L'on bénit l'eau, l'on consacre l'huile, l'on prend le pain et le vin pour les

(1) Saint Augustin, Traité CV sur l'Évangile de S. Jean, n. 3.
(2) Ps. XVIII, 2.
(3) Rom., VIII, 19-20.

changer au corps et au sang du Christ. Et en se prêtant ainsi, avec la puissance obédientielle qui lui appartient, à toutes les volontés de Dieu, la créature matérielle chante encore ses louanges et publie sa gloire.

Néanmoins la louange divine, pour être complète, doit être interprétée par l'intelligence, qui lui donne un sens et une vie. L'homme, placé au centre de la création et constitué le maître de toutes les créatures inférieures, doit en être considéré aussi comme le pontife, qui donne à tout ce monde une voix et lui fait chanter la gloire du Créateur : « *Benedicite, omnia opera Domini, Domino*... Que toutes les œuvres du Seigneur bénissent le Seigneur ! (1) » L'homme fait plus encore, il offre à Dieu des fruits de la terre, il immole des hosties, de manière à témoigner que Dieu est souverain Maître de toutes choses. C'est l'histoire des sacrifices, sur laquelle nous aurons à revenir, lorsqu'il sera question de la louange liturgique. Constatons pour le moment ce rôle qui est donné à l'homme d'interprète et de médiateur de louange, tout en remarquant que, même interprétée de la sorte, cette louange demeure toujours infiniment au-dessous de Dieu. Or, comme rien ne peut aller à la taille de Dieu, s'il n'est pris chez lui-même, il faut, pour que la louange acquière cette dignité souveraine, qu'elle s'élève jusqu'à imiter, jusqu'à reproduire ce qui se passe dans le sanctuaire de la Trinité sainte. Car là tout premièrement règne une louange éternelle et d'une façon si unique qu'elle est le type de toute louange créée.

* * *

Il est aisé, en effet, de reconnaître jusque dans la Sainte Trinité les éléments constitutifs de la louange et en particulier celui d'expression d'un sentiment intime : « *Eructavit cor meum verbum bonum*... De mon cœur a surgi la

(1) Dan., III, 57.

bonne parole (1) », dit le Psalmiste, et cette bonne parole, qui naît d'abord dans le cœur avant avant d'être exprimée au dehors, n'est que le rejaillissement d'un sentiment trop fort pour être contenu. Reprenant cette parole du psaume, en la modifiant légèrement, saint Ambroise l'applique à la Sainte Trinité : « Du cœur de Dieu le Père, dit-il, a jailli la bonne parole, le Verbe éternel, et le parfum qui embaumait les Anges est venu jusqu'à nous : *Eructavit cor Patris verbum bonum : fragravit Filius, Spiritus sanctus exhalavit* (2). » Ne nous est-il pas permis de reconnaître à notre tour dans ce mystère divin l'expression première d'une louange absolument adéquate ? Le Père céleste dit son Verbe de toute éternité, il se contemple en lui, il s'admire et se loue en sa parfaite Image. Le Verbe de Dieu lui-même dit et manifeste son Père, parce qu'il est « la splendeur de sa gloire et l'image de sa substance (3) », et il lui fait hommage de tout ce qu'il reçoit de lui. Ainsi loue-t-il son Père éternellement et de la façon la plus noble qui puisse être. Enfin de la mutuelle relation du Père et du Fils procède l'amour infini, le lien substantiel, personnel de la Sainte Trinité, l'Esprit de Dieu, qui est comme le sanctuaire incréé où se célèbre la louange sans fin.

Ainsi, voici chez Dieu même tout ce qui constitue une louange véritable : il y a connaissance mutuelle et par conséquent admiration de la Beauté incréée ; il y a amour réciproque et par suite ardeur et enthousiasme ; il y a expression enfin, expression vivante en les personnes du Fils et du Saint-Esprit, qui font remonter vers le Père tout honneur et toute gloire. En même temps c'est l'exemplaire le plus parfait, le modèle le plus achevé de ce que doit être la louange divine. De sorte que les hommes, pour louer Dieu, doivent contempler ce qui s'accomplit au sein même des trois personnes divines et s'efforcer d'en reproduire, autant qu'il est en eux, la suprême harmonie.

(1) Ps. XLIV, 1.
(2) S. Ambroise, *de la Virginité*, c. XI, n. 63.
(3) Hébr., I, 3.

Il y a plus encore, et Dieu a voulu nous donner non seulement un exemplaire de louange, mais un moyen divin de l'élever, pour ainsi dire, à sa taille. Après nous avoir enrichis de la vie surnaturelle, c'est-à-dire des facultés divines de penser comme il pense et d'aimer comme il aime ; après nous avoir fait participer à son intelligence pour le connaître, à son cœur pour l'aimer, il a voulu encore nous doter de sa voix pour chanter ses louanges. Et cette voix, c'est son Fils, son Verbe éternel, qui a été envoyé au monde comme souverain médiateur de tous les hommages dus par la créature à son Créateur. Par le fait de l'Incarnation il a été constitué le Chef de l'humanité nouvelle, et c'est au nom de tous qu'il a accompli lui-même sur la terre l'œuvre de louange la plus magnifique qui fut jamais. Sa vie, ses souffrances, sa mort, ont fait monter vers Dieu un cantique de gloire d'une perfection unique. Ce fut la glorieuse confession rendue à la face du monde, ainsi que s'exprime saint Paul écrivant à son disciple Timothée : « Le Christ Jésus a rendu témoignage sous Ponce Pilate, la confession glorieuse par excellence (1). » C'est de cette façon qu'il a entonné le premier le chant de la vraie louange divine : « Le Christ, dit Ruysbroeck, notre chantre et maître de chœur, a chanté dès le commencement et nous entonnera éternellement le cantique de fidélité et d'amour sans fin. Puis, nous tous, de tout notre pouvoir, nous chanterons à sa suite, tant ici-bas qu'au milieu du chœur de la gloire de Dieu (2). » Le même grand mystique, poursuivant sa description des mélodies célestes, montre toute la valeur des souffrances du Christ dans l'œuvre de la louange : « Avec lui nous chanterons cette douce mélodie que mérite la souffrance volontaire, et qui n'appartient qu'aux hommes et non aux anges... Il nous imposera lui-même ce cantique, car il est

(1) I Tim., VI, 13.
(2) RUYSBROECK L'ADMIRABLE, *Les Sept degrés d'amour spirituel*, c. XII, trad. des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, 3e édit., p. 249.

le prince et le roi de toute souffrance portée volontairement par amour et pour l'honneur de Dieu. Et sa voix est d'une clarté, d'une richesse et d'une sonorité sans pareille ; il a la science parfaite du chant céleste, de ses modes, de ses nuances et de ses harmonies variées. Avec lui nous chanterons tous, remerciant et louant son Père céleste qui nous l'a envoyé (1). » Enfin ce sera le cantique éternel de tous les élus : « Le Christ dans sa nature humaine mènera le chœur de droite, car il est ce que Dieu a fait de plus élevé et de plus sublime, et à ce chœur appartiennent tous ceux en qui il vit et qui vivent en lui... Lui-même sera le Pontife suprême au milieu du chœur des anges et des hommes, devant le trône de la souveraine majesté de Dieu. Et il offrira et renouvellera devant son Père céleste toutes les offrandes des anges et des hommes (2). » Cet office de pontife par excellence et de médiateur de la louange qui appartient au Christ, a été admirablement développé dans l'Épître aux Hébreux, et c'est là qu'il faut relire les glorieuses prérogatives du Fils de Dieu fait homme : « Possédant pour pontife suprême, qui a pénétré dans les cieux, Jésus Fils de Dieu, tenons fermement la confession de notre louange. Ce n'est pas, en effet, un pontife incapable de compatir à nos infirmités : mais il a été éprouvé comme nous de mille manières, hormis le péché. Allons donc avec confiance jusqu'au trône de la miséricorde, afin d'être pris en pitié et de trouver le secours au moment opportun... Et le Christ n'a pas assumé lui-même l'honneur d'être pontife, mais il en a été investi par celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. — Et ailleurs : Tu es prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. — C'est lui qui aux jours de sa vie mortelle a offert ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et des larmes, et il a été exaucé à cause de sa piété (3). »

(1) Ruysbroeck, *op. cit.*, p. 251.
(2) Ibid., p. 256.
(3) Hebr., IV, 14 — V, 5 et s.

Aussi, désormais toute prière sera-t-elle présentée à Dieu par l'intermédiaire de son Fils, et la sainte Église, interprète authentique de la pensée divine, termine-t-elle chacune de ses oraisons liturgiques par une formule très significative : « *Per Dominum nostrum Jesum Christum... Per Christum Dominum nostrum.* » Lors donc que nous chantons les louanges de Dieu, nous prêtons pour ainsi dire nos lèvres à celui qui est notre pontife invisible, mais toujours présent pour donner à nos hommages la valeur qu'ils réclament. C'est avec lui et en lui que nous pouvons donner à Dieu ce nom de Père que lui seul a un titre absolu à prononcer, ainsi que l'avait annoncé par avance le Psalmiste : « *Ipse invocabit me : Pater meus es tu...* Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père, mon Dieu et l'auteur de mon salut (1). » Et lorsque l'homme peut redire avec l'accent qui convient : « Notre Père qui êtes aux cieux », il réalise déjà par ce simple terme une louange très élevée, parce qu'il confesse ainsi que le plan de Dieu pour la réparation du monde a réussi.

D'ailleurs, et c'est là le couronnement de l'œuvre rédemptrice, le Christ remontant aux cieux a envoyé aux hommes son Esprit, le promis du Père, le souffle divin qui nous fera émettre la voix de la louange : « Parce que vous êtes fils, dit saint Paul aux Galates, Dieu a envoyé en vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, c'est-à-dire Père (2). » C'est donc l'Esprit du Père et du Fils qui nous donne le tempérament des enfants de Dieu et qui crie au fond de nous-mêmes l'invocation au Père. « En nous il prie lui-même par des gémissements inénarrables (3). » Sans cesse il nous assiste, inspirant les accents de notre prière et mettant sur nos lèvres des paroles soufflées par lui aux prophètes et aux psalmistes. Et l'Église qui conclut toute louange en faisant mémoire du Christ Fils de

(1) Ps. LXXXVIII, 27.
(2) Gal., IV, 6.
(3) Rom., VIII, 26.

Dieu, n'oublie pas la mention de l'Esprit qui consomme et unit toutes choses : « in unitate Spiritus Sancti ».

Voici donc que les deux personnes divines, qui ont mission du Père pour venir à notre secours, s'emploient à nous faire réaliser l'œuvre par excellence de l'éternité, la louange de Dieu. C'est avec la voix du Fils et sous le souffle de son Esprit qu'éternellement doit s'exercer toute louange au Ciel et sur la terre. Aussi pour que dès ici-bas puissent s'élever vers Dieu des hommages dignes de lui, convient-il surtout que les âmes soient pleinement souples et dociles aux influences de l'action divine, de façon à ce que notre esprit soit d'accord avec notre voix, selon le vieux précepte donné par saint Benoît à ses moines : « ut mens nostra concordet voci nostrae (1). » C'est là une condition indispensable pour que la louange liturgique, dont il sera question dans un prochain article, obtienne toute sa valeur et mérite d'être appelée : *l'Œuvre de Dieu.*

Dom Jean de Puniet, O. S. B.

(1) Règle de S. Benoît, c. xix.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La Contemplation d'après Walter Hilton

Dans un récent article, M. l'abbé Saudreau invoquait ici même (1), à propos de la contemplation, l'autorité de Walter Hilton. En Angleterre, ce nom appartient à la littérature comme à la théologie. En France, on l'ignore, ou peu s'en faut, Quelques dictionnaires lui ont seuls consacré une notice brève et plus ou moins exacte, et c'est tout. C'est peut-être dommage, car Walter Hilton fut outre-mer le continuateur le plus complet d'Hugues et de Richard de Saint-Victor. Il fut probablement docteur de l'Université de Paris, et ainsi il ne nous est pas étranger. Peut-être les lecteurs de la *Vie Spirituelle* aimeront-ils à faire un peu connaissance avec sa doctrine.

On sait peu de choses de sa vie. C'était un chanoine de l'Ordre de Saint-Augustin ; il fut prieur du monastère de Thurgarton, près Newark, et c'est là qu'il mourut au soir du 24 mars 1396. Il fut sans conteste le chef de l'École mystique anglaise pendant la deuxième moitié du XIVe siècle. Après sa mort, sa renommée ne fit que grandir. Les copies, puis les éditions imprimées de ses œuvres se multiplièrent très vite. Sa doctrine faisait autorité. Lorsque les trois premiers livres de l'*Imitation* commencèrent à circuler en Angleterre sous le titre de *Musica Ecclesiastica*, c'est à Hilton que tout naturellement on les attribue, et cette attribution rencontre encore quelques partisans.

La célébrité d'Hilton tient surtout à son œuvre maîtresse, la

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1921.

Scala Perfectionis (1). Adressé à une recluse, c'est, on le devine, un traité sur la contemplation et sur les moyens a prendre pour s'y préparer ou pour la pratiquer.

Dès le début de l'ouvrage, après avoir écarté les visions et les phénomènes sensibles qui peuvent s'y rencontrer, il distingue trois espèces de contemplation.

La première (Livre I, Partie I, chap. 4) est celle à laquelle peuvent mener l'étude de la sainte Écriture et de la théologie, le travail et la réflexion. C'est une contemplation, puisqu'elle est une vue de Dieu et des « choses spirituelles », mais elle n'est qu'une ombre vaine et reste « insipide comme l'eau ». Il lui manque un élément essentiel, l'élément surnaturel.

Celui-ci est en effet nécessaire à toute vraie contemplation, et l'auteur le montre aussitôt en décrivant les deux autres espèces qui, l'une et l'autre, supposent la charité.

Dans la troisième, la plus élevée, se trouvent réunies et les lumières surnaturelles et la perfection de l'amour (L. I, P. I, ch. 8 et 9). Pour mieux la caractériser, Hilton en indique tout de suite les formes les plus hautes. Lorsque l'homme est arrivé à la perfection des vertus « et qu'il plaît à Dieu de le visiter, « il est soulevé au-dessus des affections terrestres, des pensées « vaines et des images des choses créées, et se trouve comme « détaché de ses sens; alors la grâce du Saint-Esprit l'illumine; « il voit, par l'intelligence, Dieu, la vérité même, et les choses « spirituelles; en même temps il brûle pour Dieu d'un tel « amour qu'il va jusqu'au ravissement », et son âme s'unit à Dieu, jusqu'à ne plus faire qu'un avec lui.

Cette contemplation, ajoute Hilton, ne se maintient pas longtemps sur de tels sommets, mais seulement un temps très court, lorsque Dieu visite l'âme. Elle est le fruit d'une grâce spéciale, et, dans le second livre de la *Scala*, il montrera que l'âme y est passive (L. II, P. III, ch. 4) et que c'est l'œuvre des dons du Saint-Esprit (L. II, P. III, ch. 2).

Reste alors la deuxième espèce, intermédiaire entre cette contemplation infuse et celle purement naturelle des savants.

Elle se manifeste principalement dans l'affection, car l'intelligence n'y reçoit aucune lumière nouvelle (L. I, P. I, ch. 5 à 9); elle se pratique par conséquent « en demeurant avec constance

(1) Les références seront données d'après les éditions modernes. La dernière est de 1908 (Art et Book C°).

dans la lumière de la foi » (id., ch. 6). Elle a lieu de différentes manières. Ainsi celui qui a médité sur l'Humanité de la Passion du Seigneur « éprouvera, à l'occasion de cette méditation et « par la grâce du Saint-Esprit, une grande ferveur d'amour « et d'abondantes douceurs spirituelles ». — Ou bien, il se « sentira envahi en priant par une grande confiance dans la « bonté et la miséricorde de Dieu ». Il sera saisi d'admiration à la vue de ses bienfaits, ou de crainte devant ses incompréhensibles jugements.

A ces formes en succédera une autre : « Lorsqu'il sera en « prière, toutes les puissances de son âme se recueilleront en « elles-mêmes, affranchies de la pensée et de l'amour des choses « qui passent ; elles tendront vers Dieu et aspireront vers lui « dans la ferveur du désir et la joie spirituelle. Il n'aura pourtant alors dans l'intelligence la perception d'aucun mystère « ni le souvenir d'aucun texte de l'Écriture, mais rien ne lui « paraîtra meilleur et plus doux que de prier et de penser « comme il le fait à ce moment ; il est incapable d'expliquer « ce qu'il éprouve, mais il sent que c'est un don de Dieu qui « lui procure de douces larmes, d'ardents désirs et une grande « contrition ; son cœur se fond en Notre-Seigneur dans une « douceur très grande », se purifie et devient docile aux volontés de Dieu. — A la longue enfin, le regard de l'âme vers Dieu devient de plus en plus fréquent et aussi plus paisible ; l'âme est comme en contact habituel avec Dieu ; elle le prie sans cesse, elle se nourrit de son amour ; « le nom de Jésus, « les prières de l'Église se tournent pour elle en joie spirituelle « et en chants intérieurs » ; ainsi consolée et fortifiée, elle vit en quelque sorte dans une région supérieure où les tentations et les épreuves n'arrivent plus guère à la troubler (L. I, P. I, ch. 5, et P. II, ch. 1).

On le voit, cette espèce de contemplation a plusieurs degrés, et Hilton suit une gradation ascendante en les énumérant ; il y comprend notamment l'oraison de repos ou de quiétude décrite ci-dessus (*This prayer of rest or quiet*, L. I, P. II, ch. 1). Plus loin (L. II, P. II, ch. 6) il en décrit une autre variété : « C'est une obscurité qui consiste à ne désirer que Jésus et à « aspirer à son amour, en portant sur lui un regard aveugle « de l'intelligence » ; elle est tantôt douloureuse, tantôt paisible et consolante, selon les purifications qui l'âme subit. Mais Hilton ne la comprend pas dans le développement régulier de

la deuxième espèce, et elle est mentionnée à part dans les purifications qui préparent l'âme à l'union mystique.

Dans ses degrés inférieurs, ajoute-t-il, cette deuxième espèce est donnée à bien des chrétiens à titre d'encouragement et de consolation, mais sans qu'elle devienne habituelle (L. I, P. I, ch. 6). Quant aux degrés les plus élevés, ils supposent non seulement la grâce de Dieu, non seulement « un grand repos « du corps et de l'esprit », mais aussi « un long travail spirituel « et corporel ». — « Il était recommandé aux prêtres de l'An- « cienne Loi d'entretenir le feu de l'autel en y portant du « bois; ainsi faut-il nourrir le feu de la prière contemplative « par la récitation des psaumes, par la pureté de la pensée et « la ferveur du désir » (L. I, P. II, ch. 1). Alors l'âme acquiert peu à peu une fermeté, une stabilité qui fait de la contemplation non plus un acte rare et isolé, mais comme un état.

L'auteur du reste l'encourage à ne pas en rester là et à désirer la troisième espèce, en s'y préparant de son mieux (L. I, P. I, ch. 7; L. II, P. III, ch. 11).

Par ce qui précède, on voit que l'écrivain anglais décrit surtout la contemplation par les phénomènes extérieurs, et sa classification n'est peut-être pas celle des auteurs modernes. Il semble avoir voulu donner dès le début à ses lecteurs des indications pratiques, mais il n'est pas malaisé de réduire sa pensée à des définitions plus serrées.

La contemplation est pour lui, comme pour toute l'École, un acte simple de l'intelligence qui connaît sans recourir au procédé discursif et au raisonnement. Elle a pour objet Dieu tel qu'il s'est révélé à nous, et toutes « les choses spirituelles » qui mènent à lui. Mais dans la première espèce de contemplation, Dieu est connu par la seule lumière de la raison ; dans la troisième, il est connu par une lumière surnaturelle, infuse gratuitement. Quant à la deuxième, quelles qu'en soient les variétés, la connaissance de Dieu y est produite par la lumière de la foi. De là résulte que cette contemplation peut être l'œuvre des ignorants aussi bien que des savants, qu'elle peut se pratiquer dans l'obscurité complète de l'intelligence, et qu'elle est même d'autant plus obscure qu'elle est plus pure et plus élevée. Enfin l'opération de l'intelligence y est peu perçue, surtout si l'acte de foi, le regard vers Dieu, devient habituel.

A cet acte de l'intelligence s'ajoutent des actes de la volonté,

actes de charité dans les deux dernières espèces de contemplation, et ces actes, affections, désirs, etc., sont bien plus facilement objets de conscience, surtout dans les stades inférieurs où la sensibilité intervient davantage; aussi tiennent-ils à bon droit une large part dans les descriptions de la *Scala Perfectionis*. Ils peuvent même subsister seuls après que l'intelligence s'est distraite de son objet. Comme pour l'acte de l'intelligence, l'auteur distingue très explicitement (L. II, P. III, ch. 4, 5) ceux qui sont le don du Saint-Esprit et son œuvre, de ceux qui sont « des actes de l'âme mue par la raison ». De ceux-ci il dit que ce sont « des affections humaines obtenues par acquisition (1) », non « infuses gratuitement par le Saint-Esprit ».

Enfin un troisième élément est indispensable aux deux contemplations surnaturelles, c'est la grâce. Des degrés les plus bas de la deuxième contemplation, Hilton se hâte de dire qu'ils sont une grâce, et qu'ils « ne viennent pas toujours « lorsqu'on le voudrait » (L. I, P. I, ch. 6), et il répète à maintes reprises que si nos efforts et notre préparation sont nécessaires, ils ne suffisent pas sans un don de Dieu (L. II, P. II, ch. 2, etc.). A ce point de vue, la différence entre les deux contemplations est que la troisième est le fruit d'une « grâce spéciale », et que la deuxième ne sort pas de l'ordre de la grâce ordinaire (*common, not special*). Il y a mode d'agir humain, activité surnaturalisée dans celle-ci, tandis que pour la troisième, il y a passivité sous l'influence des dons du Saint-Esprit.

Cette classification est donc fondée sur les différentes lumières qui éclairent l'intelligence dans la contemplation. Elle est objective et a l'avantage de la netteté. Mais Hilton est un maître trop expérimenté pour ne pas reconnaître que subjectivement la distinction n'est pas aussi tranchée. Aussi enseigne-t-il que le passage de la deuxième à la troisième espèce se fait ordinai-

(1) A ceux qu'intéresse l'origine du terme de « contemplation acquise », on peut signaler l'expression du texte : *affections through purchase*. Le mot *purchase*, identique au mot *pourchas* du vieux français, est un terme de droit. Littleton, juriste du XV[e] siècle, le définit comme le fait d'obtenir possession d'un bien par son propre acte ou par contrat, et non par héritage (*Traité des Tenures*, § 12). Hilton l'emploie bien dans ce sens, puisqu'il l'oppose à la possession dont jouissent gratuitement et par droit les fils de Dieu. On peut noter qu'il applique cette expression non à l'acte de l'intelligence, mais à ceux de la volonté.

rement par une transition presque insensible : « Dieu ouvre « les yeux de l'âme, éclairant l'intelligence par les touches et « les rayons de sa lumière et lui permettant ainsi de le voir, « non pas d'un seul coup, mais peu à peu, à des moments « différents, selon que l'âme en est capable » (L. II, P. III, ch. 2).

Dans l'ordre de la contemplation comme dans celui des vertus, les dons s'exerceront d'abord par des motions passagères et souvent ne se distingueront pas nettement des grâces antérieures. Ce n'est que peu à peu que, selon le cours ordinaire des choses, leur action deviendra prédominante et manifeste.

Il faut pour cela que l'âme se purifie et progresse dans la vie spirituelle. L'auteur n'a garde de l'oublier. Ce n'est pas ici la place de décrire le long et patient travail par lequel il prépare peu à peu l'âme à la vie mystique, encore que ce soit la partie la plus importante et la plus intéressante du traité. Il suffira de dire que, pour lui, c'est à partir de ce qu'il appelle « la « réforme dans la foi et l'expérience », ce qui correspond à l'union expérimentale, que l'âme, étroitement unie à Dieu dans une foi ferme et une charité consommée, voit s'épanouir en elle les dons du Saint-Esprit, en particulier ceux qui concernent la contemplation.

Mais, il est bon de le noter, et la remarque n'est peut-être pas inutile car elle justifie l'auteur d'avoir décrit la contemplation par ses caractères objectifs, il ne confond pas l'union mystique avec la contemplation elle-même. Elle est « la porte », et la porte ordinaire de la contemplation, mais elle n'est pas la contemplation (L. II, P. III, ch. 11). Et cette distinction est justifiée. N'arrive-t-il pas en effet qu' « à cause de la fragilité « humaine, la grâce est retirée en partie », non certes « la grâce « commune qui est la charité, mais cette grâce spéciale qui se « fait sentir sous l'inspiration du Saint-Esprit », et ces variations « se produisent aussi bien dans l'état de perfection que dans « celui des débutants » (L. II, P. III, ch. 11). Ainsi quelle que soit son union à Dieu, une âme ne pourra pas toujours s'adonner à la même contemplation.

Il se peut aussi que « des âmes qui ne sont pas encore par- « faites, reçoivent des motions gratuites du Saint-Esprit, soit « sous forme de connaissance et de vue des choses spirituelles », soit sous forme d'affections (L. II, P. II, ch. 10. Cf. L. I, P. III, ch. 14). Elles peuvent donc jouir au moins accidentellement de la troisième contemplation. — D'autre part, « la grâce de

« ces illuminations n'est pas donnée à toutes les âmes arrivées « à la perfection, mais à celles-là seulement à qui le Seigneur « le juge bon » (L. II, P. II, ch. 11). Certaines personnes en effet peuvent être très avancées et très près de Dieu, mais une disposition secrète de sa sagesse, leur tempérament, ou plus simplement le genre de vie qu'elles mènent, empêche en elles l'épanouissement des dons propres à la contemplation. Leur union à Dieu, leur sainteté même, se traduira plutôt par l'exercice des dons de force, de conseil, etc., que par celui des dons de sagesse et d'intelligence. « La troisième espèce de « contemplation est donnée à qui Dieu veut, savants ou igno- « rants, hommes et femmes, personnes en charge ou ermites; « mais elle est spéciale, non commune, et bien qu'un actif « puisse le recevoir par une faveur spéciale, la plénitude en est « pourtant réservée au contemplatif et au solitaire » (L. I, P. I, ch. 9).

Cette brève et sèche analyse ne peut donner au lecteur une idée exacte de la doctrine de Walter Hilton, de toute la sagesse et de l'onction qu'elle contient, non plus que du charme pittoresque de son exposition. Une traduction française qui ne tardera peut-être plus trop à paraître, permettra, espérons-le, de s'en rendre un peu mieux compte.

Ce qu'il faut relever comme conclusion de ces notes rapides, c'est que, tant par la date où il écrivait que par sa fidélité à s'appuyer sur les auteurs plus anciens, Hilton a la valeur d'un témoin et peut servir à marquer l'un des anneaux de la tradition.

Fr. Maurice Noetinger, O. S. B.

La servante de Dieu
Mère MARIE DE JÉSUS DELUIL-MARTINY
Fondatrice de la Société des Filles du Cœur de Jésus
(1841-1884)

« Chaque battement de nos cœurs devrait être un acte d'offrande de Jésus et d'union à son sacrifice perpétuel pour la gloire du Père. Cachés, perdus en Jésus-Christ, revêtus de Jésus-Christ, tellement unis à Jésus-Christ que sa vie devienne notre vie, voilà ce que nous devrions tous être pour atteindre la fin du sacrifice de Jésus (1) ».

Ces mots résument déjà la vie, si courte mais si pleine, de la Mère Marie de Jésus ; ils contiennent l'essence même de sa vocation et comme la moelle de ses pensées ; ils expliquent la vitalité et le rayonnement surnaturel de l'Œuvre dont elle a été l'instrument providentiel.

I

Marie Deluil-Martiny naquit à Marseille le 28 mai 1841. Fille d'un avocat distingué et profondément chrétien, elle était parente par sa mère de la Vénérable Anne-Madeleine Rémuzat. Comme son arrière-grand'tante, elle devait être l'ardente apôtre de la dévotion au Sacré-Cœur.

Toute jeune encore, à l'approche de sa première Communion, on la voit s'émouvoir à la pensée du calice qui nuit et

(1) *La sainte Messe et les écrits de la Servante de Dieu Mère Marie de Jésus*..... (Casterman.)

jour s'élève vers Dieu pour le salut des âmes. Déjà, elle organise parmi ses jeunes compagnes un ordre religieux en miniature qu'elle appelle « les Oblates de Marie ». Déjà aussi, les plus riches dons de la nature et de la grâce lui communiquent une force d'attraction irrésistible dont elle usera pour attirer, « non pas à elle, mais à Dieu », suivant le mot d'un saint religieux.

Au 2e Monastère de la Visitation de Marseille, puis au Sacré-Cœur de la Ferrandière à Lyon, ses études ne sont qu'une suite de succès. — A quarante ans de distance, l'Aumônier de la Ferrandière en évoquait encore le souvenir au cours d'une distribution de prix, et considérait comme une protectrice au ciel sa jeune élève d'autrefois.

Ayant voué toutes ses affections à « l'Amour céleste », à « l'Ami de la Virginité », Marie Deluil-Martiny ne conçoit pas qu'on puisse avoir d'autre projet d'avenir que de travailler à la plus grande gloire de Dieu, mais il faut qu'elle achète par de douloureuses épreuves la grâce de sa vocation : — A cette âme forte, Dieu n'épargne point le martyre des peines intérieures, lutte douloureuse dans laquelle elle se débat seule, jusqu'à l'heure où le Divin Maître lui fait rencontrer le R. P. Calage, S. J., préparé lui-même depuis longtemps à la réalisation d'un plan providentiel. — Les deuils se succèdent dans sa famille. Clémence, la plus jeune de ses sœurs, meurt en prédestinée, après avoir reçu pour la première fois le Pain des Anges ; Marguerite, la seconde, expire en récitant le *Suscipiat* de la sainte messe ; Jules et Amélie s'éteignent dans une lente agonie. Cette dernière, doublement sa sœur, vivant des mêmes attraits, endure un martyre intérieur, que Marie, en la voyant près de succomber, demande à Dieu de reporter sur elle. — Les événements de 1870 viennent encore apporter leur surcroît de douleurs, blessant la jeune fille dans ses affections de Française, et elle reste seule au foyer paternel auprès de ses parents malades, éprouvés par des revers de fortune.

Elle s'est offerte bien des fois, Dieu l'a acceptée ; en toute vérité elle peut dire : mes croix « sont une conséquence de l'acte d'oblation, que Notre-Seigneur m'a fait faire », et déjà marquée du sceau des victimes, elle est prête pour l'exécution des desseins de Dieu.

En relation avec la Visitation de Bourg, Marie Deluil-Martiny s'est faite dès la première heure la propagatrice de l'Asso-

ciation de la Garde d'Honneur, qui lui doit en partie sa prodigieuse extension. Mais ce n'est là qu'un début; elle a une mission à remplir; un saint religieux, Dom Comboni, le lui a prédit, et le plan divin se dessine de plus en plus lumineux : «... ce serait l'adoration de la très sainte Trinité par le Cœur eucharistique de Jésus, le seul adorateur vrai et digne de la majesté divine, ce seraient les âmes s'emparant des adorations perpétuelles de ce Cœur sacré pour adorer l'adorable Trinité par Lui... » — « Depuis quelque temps, dit-elle, Notre-Seigneur semble avoir fait un autel dans son âme, où Il s'offre incessamment à son Père et à l'adorable Trinité. Il paraît vouloir qu'elle se tienne en sa présence, devant cet autel dans une incessante adoration, se contentant de le regarder et de s'unir aux actes divins qu'il opère.....

Passionnée d'amour pour Jésus, elle veut le voir glorifié dans cette portion de son Église qui lui est le plus chère; sa foi ardente lui montre toute la sublimité du sacerdoce; elle veut obtenir aux âmes consacrées « des grâces de perfection surabondantes qui les fassent briller comme des diamants sans tache sur la robe admirable de l'Église... »; de là, son désir d'être immolée, anéantie pour procurer à Dieu cette gloire. — Mais aussi, les sacrilèges, les profanations eucharistiques, la persécution s'acharnant après les Ordres religieux trouvent dans son cœur un douloureux retentissement. La fondation de son Institut réalisera les désirs exprimés par Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie. — Le modèle de cette vie eucharistique et réparatrice, ce sera la Très Sainte Vierge Marie dans sa vie après l'Ascension, Marie qui, après avoir offert Jésus sur le Calvaire, s'unissait au sacrifice offert chaque jour par saint Jean, aidant l'Église et les Apôtres par ses prières et par une immolation prodigieuse et cachée.

Des circonstances providentielles donnent pour berceau à l'Œuvre nouvelle la Belgique, où Marie Deluil-Martiny est en rapport avec un pieux et savant prélat, Mgr Van den Berghe. Avec l'approbation de S. Em. le Cardinal Dechamps, qui dès la première entrevue l'a nommée « la Térèse de notre siècle », elle fonde la première maison de l'Institut des Filles du Cœur de Jésus à Berchem-lez-Anvers, le 20 juin 1873 (1).

(1) Le Cœur de Jésus bénissant l'Institut, d'autres Maisons ont été fondées depuis à Rome, à Turin, à Schwyz (Suisse), à Namur, à Hall (Tyrol), à Nimègue (Hollande), à Marseille (la Servianne) et à Venise.

Supérieure pleine de sagesse, nourrie de la doctrine de saint Paul dont elle fait sa lecture favorite, et des maîtres de la vie spirituelle, elle se met avec une admirable condescendance à la portée des jeunes âmes qu'elle a mission de former.

Le 17 août 1878, les Filles du Cœur de Jésus échangeaient l'humble chapelle des premiers jours contre la Basilique nationale consacrée au Sacré-Cœur par la catholique Belgique. Quelques jours plus tard, le 22 août, la Mère Marie de Jésus y recevait, avec ses premières compagnes, la consécration solennelle qui les vouait à jamais comme épouses et victimes à l'Agneau immolé.

Après Berchem, une seconde maison est fondée à Aix-en-Provence, puis bientôt une troisième à la Servianne près Marseille. C'est la réalisation d'un désir exprimé à la Servante de Dieu par sa mère mourante. — « Mon Dieu, soyez un jour glorifié là », avait dit la Mère Marie de Jésus, lors de la première messe célébrée dans ce vieux manoir familial qui gardait ses plus chers souvenirs; c'était là qu'elle devait donner à Notre-Seigneur la preuve suprême de l'amour.

« A l'amour, on s'unit par l'amour, avait-elle écrit, mais au sacrifice on ne s'unit que par le sacrifice, et au sacrifice il faut du sang, le sang du cœur ou le sang des veines.... » Elle avait dit à Jésus : «... Si ma misérable vie peut servir à vous amener les âmes dont votre cœur a soif et à couvrir d'hosties vivantes vos autels sacrés, prenez-la, je vous en supplie, ô mon Amour ! Mais du moins triomphez en Époux sur les âmes de l'Institut et en Roi sur tous les cœurs. » Elle avait écrit à Léon XIII, le priant de l'offrir en victime à ses intentions. Le 27 février 1884, elle tombait sous les coups d'un malheureux sectaire qu'elle avait comblé de ses bienfaits, pardonnant à son meurtrier et scellant de son sang l'Œuvre qu'elle avait fondée. « Je lui pardonne... pour l'Œuvre », ce furent ses dernières paroles. — Grièvement blessée avec elle, son Assistante, qu'elle avait désignée pour lui succéder, ne devait lui survivre que par un miracle de la Providence.

II

Par sa mort, la Mère Marie de Jésus avait donc été appelée à réaliser, d'une façon complète, cette « union à l'holocauste »

divin qui résumait toutes ses aspirations, et qui était l'essence même de sa vocation. Le dernier battement de son cœur avait été, suivant le programme qu'elle avait tracé à ses filles, « un acte d'offrande de Jésus et d'union à son sacrifice perpétuel pour la gloire du Père ».

Pour mieux comprendre la mission qui avait été assignée ainsi à cette âme ardente, essayons de pénétrer plus avant dans les pensées qui l'avaient conduite à ces sommets.

Dans la lumière des grâces dont la remplissait son humble union à l'Époux divin, elle avait médité le grand mystère de la volonté de Dieu, dont parle saint Paul, et qui consiste à tout ramener au Christ comme au premier-né de toute créature, comme au Chef de toute la création. Et c'est avec des accents brûlants qu'elle commentait l'« *Oportet illum regnare* » :

« Le monde, écrivait-elle, le monde ne veut plus de lui. Aujourd'hui, les uns rougissent de lui, les autres le haïssent et le méprisent ; ils essayent de le chasser des cœurs et de la société. A ces hontes, à ces haines, à ces mépris, à ces impiétés sataniques, répondons haut et ferme : « *Il faut qu'Il règne !* » car « à lui appartient l'empire dans les siècles des siècles » et « toutes les nations lui ont été données en héritage ». « Il faut qu'Il règne ! » notre Jésus, notre frère, notre Sauveur, notre Ami, notre Époux ! Il faut qu'Il règne en nous-mêmes, pleinement, sans ombre de réserve ou de partage ; il faut qu'Il règne sur le monde et sur les cœurs, et, pour l'obtenir, nous prierons, nous souffrirons, nous nous sacrifierons, nous mourrons tous les jours... »

Mais justement parce que sa vie était « cachée dans le Christ », et que « le Christ était toute sa vie » ; parce qu'elle avait conformé ses sentiments à ceux du Fils éternel de Dieu, elle avait connu clairement à quel point l'amour rédempteur, qui nous rend la vie éternelle, est inséparable, en notre divin Sauveur, de l'amour réparateur qui satisfait aux droits ineffables de la sainteté divine : « Le grand attrait de mon âme sera toujours, par-delà la question des âmes, dans l'offrande de Jésus-Christ lui-même à l'adorable Trinité, pour lui rendre tous les hommages d'amour, de bénédiction, de louange, d'action de grâces, toute la gloire, tout l'honneur, qui lui sont dus, et que Jésus-Christ seul peut lui rendre (1). »

(1) Cf. *Pensées de la servante de Dieu, Mère Marie de Jésus* (Imprimerie Augustinienne, rue Giustiniani, 15, Rome), p. 34.

Aussi, la parole éternelle par laquelle le Verbe, acceptant de s'incarner, avait inauguré son sacerdoce : « Voici que je viens, ô mon Père, pour faire votre volonté »..., avait-elle profondément retenti en cette âme. Dans le Christ Sauveur, dans l'Emmanuel qui fait ses délices de demeurer parmi les hommes, elle adorait le Prêtre éternel. La continuation mystique, sur l'autel, du sacrifice consommé sur le Calvaire, remplissait ses pensées. Et elle ne perdait pas de vue l'étroite solidarité qui y associe, dans une oblation commune, la Victime divine et et toute l'humanité régénérée : « La gloire du Père, c'est de recevoir sans cesse l'oblation de son Fils immolé, et en son Fils, celle de tous les hommes sauvés, régénérés, redevenus ses enfants, unis à l'immolation de Jésus, couverts par elle, transformés par elle, et perdus, fondus en elle (1). »

Toute sa piété s'illuminait de ces clartés qui la prosternaient, en esprit et en vérité, devant l'adorable Trinité ; c'est là que s'alimentait son culte pour le Cœur de Jésus, où vibre, comme sur une harpe divine, l'amour filial du Verbe pour le Père, l'amour fraternel du Christ pour les hommes : « Jésus-Christ s'étant donné au monde pour satisfaire et suppléer à tout, c'est par le cœur de Jésus, Médiateur suprême, que leurs âmes doivent louer, prier, aimer, remercier et réparer ; elles doivent, si l'on peut ainsi dire, avoir le cœur toujours ouvert pour recevoir Jésus-Christ, et les bras toujours étendus pour offrir à Dieu, par une oblation toute spirituelle, cette Hostie infinie d'amour, de louange, de réparation et d'action de grâces, qui supplée à tout ce qui manque aux faibles hommages des hommes. Par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ, tout honneur et toute gloire vous soient rendus, ô Dieu le Père tout-puissant, en l'unité du Saint-Esprit (2). »

C'est aussi dans la grande lumière du Christ médiateur que la Mère Marie de Jésus aimait à contempler l'éminente dignité de l'Immaculée, Vierge médiatrice :

« Le Père donne son Fils au monde et le reçoit ; la terre le reçoit et l'offre ; elle l'offre et s'offre avec lui, c'est assez et c'est tout pour la plus grande gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

« Et comme il fallait des mains sans tache pour recevoir le

(1) Cf. *Pensées*, etc., p. 30-31.
(2) Cf. *Pensées*..., p. 35.

Fils du sein du Père et pour le rendre et l'offrir au Père comme le don sublime et le sacrifice du monde, Dieu a choisi la Vierge Marie, Elle, le canal d'or qui porte ce don divin...

« Médiatrice entre l'autel et les cieux, elle est encore médiatrice et dispensatrice entre l'autel et les fidèles. Le Père céleste ne veut recevoir son Fils que par ses mains de Vierge, mais il ne veut aussi le donner que par elle aux âmes rachetées. O Vierge, ô Mère, ô Reine, quelle grandeur est la vôtre, et combien l'ordre sacerdotal doit vous proclamer sa souveraine et son sommet après Jésus-Christ Notre-Seigneur ! (1) »

De là, encore, la vénération que professait la Servante de Dieu pour les hommes que le Prêtre éternel a faits, dans son Église, ministres visibles de son sacerdoce, — et de là, son zèle pour leur sanctification :

« Mon âme a été remplie d'un grand respect et d'une grande admiration pour la dignité du prêtre. Puis j'ai vu plus clairement que jamais l'abîme immense qui sépare les âmes honorées d'un mystique sacerdoce d'avec les vrais prêtres. Ceux-ci multiplient Jésus-Christ, ils le produisent pour ainsi dire ; et les autres ne peuvent que l'offrir avec Lui.

« L'union à l'autel, l'union au sacrifice, cette identification d'une vie entière aux ministres du Seigneur — afin qu'ils célèbrent plus dignement, — c'est un attrait qui est sublime, c'est du pur christianisme : aider les prêtres, se dévouer pour eux (2). »

III

Il ne faut pas chercher ailleurs le secret de la vitalité de ce que la Servante de Dieu appelait très simplement, d'un mot tout plein d'un humble abandon à la volonté de Dieu : « l'Œuvre ».

« Toute la religion, avait-elle fort bien dit, est dans le sacrifice : Jésus est Prêtre pour immoler et offrir la double Victime, son corps naturel et son corps mystique. Il est descendu sur la terre pour accomplir et offrir ce sacrifice, et c'est seulement revêtu de Jésus-Christ immolé et dans notre union à ce

(1) Cf. aussi les *Pensées...*, pp. 44 et 45.
(2) *Pensées...*, p. 42.

sacrifice que le Père céleste peut nous agréer et nous recevoir comme siens. »

La Mère Marie de Jésus a défini excellemment dans ces lignes la fonction qu'elle a assignée d'une façon spéciale à sa famille religieuse, « les Filles du Cœur de Jésus » : elle ne pouvait mieux caractériser l'esprit qui les anime au pied des saints autels, devant l'Hostie exposée, et surtout pendant le divin Sacrifice. Elles doivent, elles veulent, par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus-Christ, s'offrir sans cesse et sans réserve à la Très Sainte Trinité, pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes rachetées par le sang du divin Sauveur.

Elles doivent, elles veulent être : « un seul cœur, une seule âme pour aimer Jésus, pour le servir, pour aimer son Œuvre et la poursuivre, s'il le fallait, jusqu'aux extrémités du monde ; pour vivre de cet esprit de l'Œuvre, de cette vie de réparation, d'oblation, de donation totale que Jésus réclame des âmes et que nous devons lui offrir sous une forme spéciale, si ardemment désirée de son Cœur ; pour pousser la délicatesse de l'amour aussi loin que la grâce nous en donnera la lumière et la force ; pour entourer Jésus-Hostie de tous les hommages qui sont en notre pouvoir ; pour pleurer les affreux outrages faits à son amour par ses intimes ; pour boire au calice des douleurs de son Cœur, pour vivre à l'autel et dans les flammes du sacrifice ; pour être sans cesse offertes et immolées dans son oblation ; pour répéter par chaque battement de nos cœurs : — Que par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ, tout honneur et toute gloire vous soient rendus, ô Dieu ! — pour aimer et servir Jésus avec un peu des sentiments et du zèle ardent de la Très Sainte Vierge ; pour crier miséricorde à cette heure où tant de crimes crient vengeance (1). »

Plantée ainsi au cœur même du christianisme, pour offrir a Dieu une phalange d'âmes qui l'adorent en esprit et en vérité, il n'est pas étonnant que l'Œuvre de la Mère Marie de Jésus n'ait pas succombé au moment où, toute récente encore, elle était privée de sa fondatrice. Fécondée au contraire par le sacrifice du 27 février 1884, elle grandit sous les bénédictions de l'Église. Le 2 février 1902, Rome approuvait définitivement les Constitutions rédigées par la Servante de Dieu. Sans avoir d'œuvres extérieures, l'Institut voit se grouper autour de lui

(1) *Pensées...*, p. 21.

un grand nombre d'âmes désireuses de vivre du même esprit. Indépendamment de l'Association des Prêtres-disciples du Cœur de Jésus, née dans le diocèse de Turin, des prêtres, des séminaristes, des âmes religieuses de toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Monde ont trouvé dans les écrits de la Mère Marie de Jésus la réponse à leurs aspirations, et dans « l'Association des âmes victimes en union des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie », un moyen de les réaliser. Citons au hasard tel grand Séminaire d'où l'on écrivait : « La lecture de la vie de la Mère Marie de Jésus avait fait ici une impression si profonde qu'un petit groupe de jeunes prêtres s'était formé afin de vivre de cet admirable esprit d'oblation et d'immolation; chaque jour un des nôtres s'offrait spécialement afin d'obtenir à notre patrie de vrais prêtres. Quelle ne fut pas notre joie lorsqu'un ami nous fit connaître l'association des Ames-victimes ! »

Ce sont aussi des fidèles de toute condition, même d'humbles ouvrières,... etc., qui comprennent admirablement cet esprit de sacrifice et qui en vivent. Tel ce grand chrétien calomnié et dépouillé de tous ses biens par d'injustes convoitises, puisant dans son acte d'oblation d'âme victime la charité sublime qui se réjouit de souffrir pour Jésus-Christ et prie pour ses persécuteurs.

On pourrait citer bien d'autres exemples.

Une vertu sort ainsi sans cesse de l'Œuvre fondée par la Mère Marie de Jésus, signe évident de la complaisance avec laquelle le Père des miséricordes regarde cette famille qui se consacre tout entière à l'accomplissement des désirs de son divin Fils.

Beaucoup de grâces spirituelles et temporelles attribuées à l'intercession de la Fondatrice, confirmant sa réputation de sainteté, ont déterminé l'ouverture du procès en vue de la béatification et de la canonisation, dont la dernière séance a eu lieu le 13 octobre 1911. Nombre d'âmes ferventes bénissent d'avance le jour où, la Cause entrant dans une nouvelle phase, Rome décrétera la glorification de la vierge généreuse dont toute l'ambition fut de glorifier le Cœur de Jésus.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Le Tiers-Ordre franciscain

A l'occasion du septième centenaire de la fondation du Tiers-Ordre franciscain, le Pape a adressé au monde catholique une Encyclique — (*Sacra prope diem*, en date de la fête de l'Épiphanie 1921) — touchant la nature et l'efficacité du Tiers-Ordre; un grand Congrès international se tient à Assise pour célébrer ce centenaire. *La Vie Spirituelle* a pensé que, à cette occasion, ses lecteurs seraient heureux de lire quelques pages d'un fils de saint François sur les ressources qu'ils peuvent trouver dans le Tiers-Ordre pour leur vie intérieure.

Réflexions préliminaires

Notons tout d'abord que nous ne parlons que du Tiers-Ordre séculier. C'est le plus ancien. Il est l'origine de tous les autres, et il demeure encore aujourd'hui avec la forme simple voulue par son fondateur saint François.

Ajoutons que ce que nous disons du Tiers-Ordre Franciscain peut s'entendre aussi, *servandis servatis*, toutes choses égales d'ailleurs et avec les modalités voulues, de tous les Tiers-Ordres canoniquement reconnus (1), et particulièrement du Tiers-Ordre Dominicain, les deux institutions ayant le même but et ne différant que par des moyens accidentels de sanctification.

Le Tiers-Ordre Franciscain a plus adouci, depuis 1883, les rigueurs de sa Pénitence. Le Tiers-Ordre Dominicain est resté plus rigoureux dans ses observances et plus proche de sa légis-

(1) L'Église reconnaît comme Tiers-Ordres ceux de Saint-François, de Saint-Dominique, des Servites, des Trinitaires, des Augustins, des Prémontrés, des Minimes, des Carmes, et par assimilation les Oblats de Saint-Benoît. *Directoire* du P. Eugène, Paris, 1905, p. 46.

lation primitive édictée par Munio de Zamora, et par suite moins répandu.

La législation

On admet communément que le texte primitif de la règle de notre Tiers-Ordre se trouve dans un manuscrit de Capistran publié par M. Paul Sabatier dans sa collection des *Opuscules historiques*. Ce texte a été composé entre les années 1221 et 1228. L'Ordre est alors connu et présenté comme l'Ordre de la Pénitence, *Ordo de Pœnitentia,* et c'est seulement après 1230 qu'il reçut celui de Troisième (Tiers) Ordre, peut-être par assimilation avec le Tiers-Ordre des Humiliés de Milan (1).

L'Ordre est certainement très répandu dès le XIII[e] siècle, car on le trouve organisé en Fraternités et en Provinces à cette date ; et des Tertaires du Bolonais et de la région de Toulouse demandent à Rome de préciser davantage la règle, de l'unifier et de la revêtir publiquement de l'autorité et de la sanction apostoliques. C'est là l'origine de la bulle *Supra montem* du 18 août 1289 édictée par Nicolas IV. C'est ce texte de Nicolas IV, approuvé à nouveau par le concile général de Vienne en 1309 et celui de Latran en 1512, qui a régi le Tiers-Ordre séculier jusqu'en 1883.

A cette époque, Léon XIII, frappé de la puissance de l'institution franciscaine, voulut en renouveler la vigueur et l'efficacité et la rendre plus accessible à tous et plus accommodée aux conditions de la vie moderne. Par sa constitution *Misericors Dei Filius* du 30 mai 1883, il proclama la règle qui seule a force de loi désormais.

Les commentaires sur cette règle franciscaine sont à l'heure actuelle innombrables. Il n'y a rien de plus notable aujourd'hui que *le Directoire spirituel* du P. Eugène d'Oisy (2[e] éd. en 1905), et le gros volume latin, plein de choses, du P. Hilaire de Paris. Dans le passé tiennent le premier rang l'*Explication de la règle* de Claude Frassen, l'*Histoire générale* du P. Jean-Marie de Vernon, et par-dessus tout, les deux petits in-quarto de Bordoni, son *Cronologium*, et son *Archivium*.

(1) Sur les Humiliés de Milan, sur leurs Tertiaires dont la règle est à rapprocher de celle de Nicolas IV, voir les trois volumes de Tiraboschi, et le livre de Zanoni, *Gli Umiliati*, Milano, 1911.

Nature et définition du Tiers-Ordre

Le Tiers-Ordre est proprement une association de fidèles, et non pas une œuvre, ni une confraternité, ni une pieuse union.

D'une manière générale, les Tertiaires séculiers sont ceux qui vivant dans le siècle, sous la direction d'un Ordre et suivant son esprit, s'efforcent d'atteindre à la perfection chrétienne conformément à leurs devoirs dans le monde et selon les règles approuvées pour eux par le Siège Apostolique (1).

En conséquence, nous pouvons définir le Tiers-Ordre Franciscain de cette façon : C'est un ordre religieux laïque ou association de fidèles, fondé par saint François d'Assise et approuvé par l'Église, pour les personnes de tout âge, sexe ou condition, lesquelles vivant dans le monde, célibataires ou mariées, dans la cléricature ou non, s'exercent à la pratique plus parfaite des commandements de Dieu et des vertus chrétiennes, spécialement de la paix et de la charité, de la modération dans la nourriture et le vêtement, de l'éloignement des divertissements et séductions du monde, de la soumission inébranlable à la sainte Église et à son Chef suprême, et généralement du détachement de tous les biens de la terre.

La règle de Nicolas IV et celle de Léon XIII

Pour ne pas égarer les esprits, observons tout de suite qu'il n'existe aucune différence foncière entre l'esprit de la règle qui a dirigé le Tiers-Ordre de 1289 à 1883, et l'esprit de la règle modifiée par Léon XIII.

Voici les différences qui ne portent que sur des observances extérieures :

1° *Les prières.* — La Règle obligeait à l'office canonial ou à l'office des cinquante-quatre *Pater*. Les Papes permirent de remplacer l'office canonial par celui de la sainte Vierge. Léon XIII prescrit seulement douze *Pater*, *Ave*, *Gloria*, à ceux qui ne récitent ni l'office canonial, ni celui de la sainte Vierge.

2° *Les jeûnes et les abstinences.* — La Règle prescrivait de

(1) Cod. iur. can., can. 702 : *Tertiarii saeculares sunt qui in saeculo sub moderatione alicuius ordinis, secundum eiusdem spiritum, ad christianam perfectionem contendere nitantur, modo saeculari vitae consentaneo, secundum regulas ab apostolica Sede pro ipsis approbatas.*

jeûner tous les vendredis de l'année, et tous les mercredis et vendredis depuis la Toussaint jusqu'à Pâques ; elle demandait encore de jeûner tous les jours, le dimanche excepté, pendant les deux Carêmes, de saint Martin jusqu'à Noël, et du dimanche de la Quinquagésime jusqu'à Pâques ; enfin elle ajoutait la prohibition de la viande les lundis, mercredis, vendredis et samedis. Léon XIII dispense des abstinences et ne laisse que deux jeûnes par an : la veille de l'immaculée Conception (7 décembre) et la veille de la fête de saint François (3 octobre) (1).

Le Tiers-Ordre, malgré ces changements, n'en continue pas moins à participer aux bienfaits de la vie religieuse. Léon XIII l'a observé lui-même dans une audience accordée aux supérieurs du Premier Ordre, le 7 juillet 1883 : « Quelques-uns croient que par l'effet de la nouvelle constitution *Misericors Dei Filius*, le Tiers-Ordre est devenu une simple confrérie ou Sodalité. Ce n'est pas là notre pensée ; mais, comme nous l'avons déjà déclaré, son essence et sa nature ont été maintenues. Il n'est pas une confrérie ; il reste un Ordre véritable. » Benoît XIII l'avait déjà affirmé : « Le Tiers-Ordre est un Ordre proprement dit et véritable, complètement distinct de toutes les confréries, car il a sa règle particulière approuvée par le Saint-Siège, son noviciat, sa profession, un habit d'une certaine forme, selon la pratique des autres Ordres (2). »

Le Tiers-Ordre est source de vie spirituelle

Le Tiers-Ordre est premièrement source de vie spirituelle par sa nature, par ce fait général qu'il possède dans sa constitution intime les éléments de la vie religieuse et vise à la perfection chretienne. « Je veux devenir meilleur », c'est l'aspiration du Tertiaire.

Il l'est secondement par son esprit, par sa règle propre. L'étude de cette règle nous fera entrer dans le vif de l'influence que le Tiers-Ordre peut avoir sur la vie spirituelle de l'âme religieuse.

Ch. I. — Il y a d'abord les conditions générales d'admission.

(1) *Manuel séraphique* de P. Marie-Antoine. Toulouse, 1911 (8e mille), p. 68 et 69.

(2) Même réflexion dans l'enc. *Sacra prope diem* de Benoît XV.

Elles concernent l'âge, le caractère, la foi et les mœurs. Le candidat doit avoir au moins quatorze ans, être de mœurs pures et ami de la concorde; il doit être fidèle à la foi catholique et plein de soumission envers l'Église et le Siège Apostolique. Le noviciat dure l'espace d'une année. A la profession, le novice promet d'observer les commandements de Dieu et d'obéir à l'Église et d'accomplir la satisfaction requise s'il vient à manquer à quelque point de sa profession. Cette promesse n'est pas un vœu. Mais d'autre part, elle est acceptée et reconnue canoniquement par l'Église.

Ch. II. — Le chapitre II précise la règle ou forme de vie particulière au tertiaire franciscain. Il est tout entier à citer :

De la manière de vivre. « 1. Ayant renoncé à toute élégance « trop luxueuse, que les membres du Tiers-Ordre, dans la vie « extérieure et dans leur habillement, observent les règles de « la modération qui convient à la condition de chacun.

« 2. Ils devront fuir avec la plus grande vigilance les bals, « les spectacles immoraux et les repas licencieux.

« 3. Ils observeront la frugalité dans le boire et dans le « manger; avant et après le repas, ils invoqueront Dieu avec « piété et reconnaissance.

« 4. Ils jeûneront la veille de l'Immaculée Conception et de « la fête du patriarche saint François; on ne saurait trop louer « ceux qui observeront, de plus, le jeûne du vendredi et « l'abstinence du mercredi de chaque semaine, suivant l'an« cienne discipline des Tertiaires.

« 5. Ils confesseront leurs péchés chaque mois, et ils s'appro« cheront aussi chaque mois de la sainte Table.

« 6. Les Tertiaires clercs qui récitent l'office divin chaque « jour ne sont pas obligés de réciter un autre office. Les laïques « qui ne disent ni l'office canonial, ni le petit office de la sainte « Vierge, devront réciter chaque jour douze *Pater*, *Ave* et « *Gloria*, à moins qu'ils ne soient empêchés par l'infirmité.

« 7. Ceux que la loi autorise à faire un testament doivent « le faire à temps.

« 8. Dans leur famille, les Tertiaires s'appliqueront à donner « le bon exemple, à se livrer aux exercices de piété et aux « bonnes œuvres. Ils ne laisseront pas entrer dans leur maison « les livres et les journaux qui peuvent porter quelque atteinte « à la vertu, et ils en interdiront la lecture à leurs subordon« nés.

« 9. Ils auront soin de maintenir entre eux et avec les autres « la charité et la bienveillance. Ils s'appliqueront à apaiser les « discordes particulières où ils pourront.

« 10. Ils ne prêteront jamais serment, sinon par nécessité. « Ils éviteront les paroles déshonnêtes, les plaisanteries bouf- « fonnes. Ils feront l'examen de conscience le soir pour voir « s'ils ont commis quelque faute de ce genre; s'ils se trouvent « coupables, qu'ils s'en corrigent par le repentir.

« 11. Ceux qui le peuvent commodément assisteront chaque « jour à la messe. Ils se rendront aux assemblées mensuelles « que le supérieur leur aura indiquées.

« 12. Ils mettront en commun, chacun suivant ses ressources, « une somme d'argent, pour venir en aide aux plus pauvres « des frères, surtout en cas de maladie, ou pour le service et « la dignité du culte.

« 13. Les ministres iront visiter le frère malade, ou ils « enverront quelqu'un pour remplir ce devoir de charité. En « cas de maladie grave, ils donneront les avertissements et « conseils nécessaires pour que le malade reçoive à temps les « derniers sacrements.

« 14. Les Tertiaires de la localité et les étrangers présents « assisteront aux obsèques des frères défunts, et réciteront « pour le soulagement de leur âme le tiers du rosaire institué « par le patriarche saint Dominique. Les prêtres, pendant la « messe, et les laïcs, dans la sainte communion qu'ils feront, « s'ils le peuvent, prieront pour le repos éternel du défunt. »

Ch. III. — Le chapitre III indique le mode de gouvernement et spécialement le rôle très important du visiteur annuel qui doit maintenir l'observance de la règle, rappeler les frères et sœurs à leurs devoirs par voie de monition ou d'injonction, infliger les pénitences salutaires, exclure de l'Ordre au besoin les insubordonnés et les scandaleux; en un mot garder la Fraternité dans le droit chemin et la faire avancer dans le bien.

Influence publique du Tiers-Ordre

Dès le XIII[e] siècle, deux points eurent une portée publique considérable : la prohibition du serment, et l'assistance charitable.

C'est par le serment que les suzerains s'enchaînaient leurs

vassaux, et les obligeaient à partir à la guerre. Le refus du serment libérait tous les sujets vis-à-vis de leurs seigneurs et rendait les luttes sanglantes de plus en plus rares.

Quant à l'assistance charitable, chaque Fraternité la pratiquait ou établissait pour ses membres un hospice, une maison de santé, comme nous disons aujourd'hui, et la perspective d'un secours en cas de maladie attirait force membres à la Fraternité. Cet hôpital était fondé et entretenu avec les cotisations des frères.

Influence spirituelle. — Plus profonde et plus durable fut l'influence spirituelle. La prédication de cet esprit franciscain par la parole et par l'exemple des Frères Mineurs, le développement de leur spiritualité donnée par eux aux tertiaires, voilà tout le secret du succès extraordinaire du Tiers-Ordre Franciscain, véritable école d'application du saint Évangile. J'ai essayé jadis de synthétiser la nature de cet esprit en faisant voir en lui, essentiellement et premièrement, le détachement de toutes les choses qui sont sous le ciel (1).

Quant à la spiritualité elle se ramène à trois points : I. La connaissance de Dieu, II. Le mépris de la créature, III. L'union de la volonté à celle de Dieu.

Le premier point explique cette méditation prolongée de la vie du Christ et de sa Passion dont tout auteur ou directeur franciscain parle inmanquablement. Le second nous donne la clef de cet amour de la pauvreté, mère de toutes les vertus (*vos virtutibus sublimavit*) (2), reine, dame, épouse de l'âme chrétienne. Le troisième, c'est le chemin qui mène à la prière intégrale, c'est-à-dire jusqu'à la contemplation unitive inclusivement (3). L'infusion de cet esprit franciscain, la propagation de cette spiritualité, voilà le levain qui souleva la pâte et qui réchauffa le monde refroidi.

Fruits du Tiers-Ordre

Après quoi, nous n'avons pas à nous étonner que l'arbre du Tiers-Ordre Franciscain ait porté de nombreux fruits. A vrai

(1) Cf. *L'Ame Franciscaine*, Paris, 1913, in-12.
(2) Testament de saint François.
(3) *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1917, in-12 : première et deuxième leçon.

dire, pour établir cette influence spirituelle qui déborde vite de l'âme individuelle dans la famille et la société, toute vertu ayant fatalement une répercussion extérieure, nous relevons dans l'histoire peu de faits particuliers et topiques, et nous n'avons assez souvent que des indices d'ordre général.

Pierre des Vignes, chancelier de Frédéric II, écrivait : « Les Frères prêcheurs et les Frères mineurs se sont élevés contre nous. Ils ont réprouvé publiquement notre vie et notre conduite. Ils ont brisé nos droits et nous ont réduit à néant. Et maintenant, pour achever de battre notre puissance et nous priver du dévouement des peuples, ils ont créé deux nouvelles confréries qui embrassent universellement les hommes et les femmes. Tous y accourent. A peine se trouve-t-il une personne qui ne soit inscrite dans l'une ou dans l'autre. »

En plein Kulturkampf, en 1875, le ministre prussien Falk écrivait, dans une circulaire confidentielle, aux agents du pouvoir : ... « Le Ministre désigne particulièrement les Franciscains et les Capucins comme les Ordres les plus actifs. Ces deux Ordres sont très populaires; leur activité est d'autant plus précieuse qu'ils ont à leur service ce qu'ils appellent le Tiers-Ordre qui se dérobe à tout contrôle et s'immisce dans la vie des familles en prêchant la résistance aux lois nouvelles (1). »

Aussi les Papes ont-ils choyé d'une manière particulière le Tiers-Ordre. Plus de cent bulles pontificales le recommandent ou travaillent à son enrichissement.

Et Léon XIII, dans son encyclique *Auspicato*, écrit : « Le salut « public trouva un puissant appui dans cette corporation « d'hommes qui, prenant pour guides les vertus et les règles « de leur fondateur, s'appliquaient de toutes leurs forces à « faire revivre et à remettre en honneur les mœurs chrétiennes. « Grâce à eux et à leurs exemples, bien souvent les rivalités « des partis furent étouffées ou apaisées ; les armes furent « arrachées des mains des furieux ; les causes de dissensions « ou de querelles furent supprimées ; des secours furent ménagés aux pauvres et aux délaissés; le luxe, ce gouffre des « fortunes, cet instrument de dépravation, fut refréné. Ainsi « la paix domestique, la tranquillité publique, la douceur et « l'intégrité des mœurs, le sage emploi de la fortune privée et « sa conservation, toutes ces choses, en un mot, qui constituent

(1) *Directoire* du P. Eugène, Paris, éd. 1905, p. 62.

« les meilleures bases de la civilisation et de la stabilité « sociale, sortent du Tiers-Ordre Franciscain comme de leur « racine ; et c'est en grande partie à saint François que l'Europe « doit d'avoir conservé ces biens. »

Fruits nombreux en quantité. — Les Tertiaires ont vu multiplier leur nombre comme aucun autre Ordre religieux. On comptait 118.000 Tertiaires dans le Nouveau-Monde en 1686.

Il y a actuellement deux millions et demi de Tertiaires, environ, dont deux cent mille en France, sans parler du Tiers-Ordre régulier qui, pour les femmes seules, atteint au chiffre de trente-six mille.

Fruits précieux en qualité. — Le Tiers-Ordre a, de plus, été le berceau d'une douzaine de Congrégations religieuses, la recherche de la perfection pouvant conduire haut et loin. Le Tiers-Ordre compte à son actif cent cinq personnages béatifiés ou canonisés. Notoirement sanctifiées par le Tiers-Ordre : Rose de Viterbe, morte à dix-huit ans; Elisabeth de Hongrie, choisie comme patronne de l'institution franciscaine ; Angèle de Foligno, extatique sublime ; Hyacinthe Mariscotti, amoureuse de la passion du Christ, et Marguerite de Cortone, la Madeleine séraphique. A cette dernière Notre-Seigneur dit un jour : « Je t'ai plantée dans le jardin de mon amour. » — « Pourquoi, demande Marguerite, appelez-vous jardin de l'amour l'Ordre des Frères Mineurs ? » — « Parce que je ne trouve nulle part, dans le monde entier, une réunion d'âmes où il y ait tant d'amour. »

L'organisation du Tiers-Ordre « est si profondément empreinte « de l'esprit religieux qu'elle offre un ample dédommagement « à ces âmes que de fervents désirs porteraient vers la vie plus « parfaite du cloître, si des devoirs impérieux et sacrés ne les « retenaient au milieu du monde. Placé comme une société « intermédiaire entre le siècle et le cloître, le Tiers-Ordre « reçoit de celui-ci son impulsion et sa force » (P. Adolphe de Bouzillé).

Léon XIII ajoute, dans une audience de septembre 1900 : « Cette institution, observée comme il convient, a tout ce qu'il « faut pour remédier à ces maux dont la société humaine est « à notre époque si péniblement tourmentée. »

Conclusion

Quoi d'étonnant que les plus grands de la terre se soient plus glorifiés de leur qualité de Tertiaire que de leur noblesse :

Elisabeth de Bourbon, fille du roi Henri IV et femme de Philippe IV, disait : « J'ai l'honneur d'être la fille du séraphique saint François en appartenant à son Troisième Ordre. Cette qualité m'a toujours été plus précieuse que celle de reine d'Espagne. » Léon XIII, à l'audience du 18 décembre 1884, disait hautement que chaque jour avant de monter à l'autel, il récitait les douze *Pater*, *Ave* et *Gloria* du Tiers-Ordre. Et dans son encyclique *Auspicato* : « Nous nous faisons gloire d'avoir été agrégé à la famille franciscaine. »

Aussi quarante Papes ont-ils hautement recommandé le Tiers-Ordre. Continuant cette tradition pontificale, Benoît XV, ancien directeur de la Fraternité sacerdotale de Rome, disait le 4 octobre 1918 au général des Frères Mineurs conventuels : « Ainsi que nos prédécesseurs nous estimons que pour réchauffer à travers le monde la ferveur des âmes chrétiennes, il y a de très grandes réssources dans les institutions franciscaines, pourvu que, largement répandues parmi les peuples, elles y soient vivaces et florissantes. » Et dans une autre circonstance, aux Tertiaires de l'Ara-Cœli : « La règle du Tiers-Ordre n'est que l'application de l'Évangile (1). »

N'est-elle pas alors bien compréhensible, cette parole du bienheureux curé d'Ars : « La réapparition du Tiers-Ordre et sa merveilleuse propagation dans nos villes et nos campagnes : voilà le moyen choisi par la Providence pour notre résurrection morale et religieuse. »

P. Ubald d'Alençon.

(1) *La Vie Franciscaine*, n° de janvier 1921, p. 13.

Chronique d'histoire de la mystique

La vie chrétienne s'épanouit tout entière sous l'action très mystérieuse mais souverainement efficace du Saint-Esprit. Bien souvent cette action ne nous atteint qu'en passant à travers le tamis de la raison humaine, dont elle reflète alors les procédés. Mais d'autres fois elle s'exerce directement, sans autre intermédiaire créé : Dieu lui-même prend en mains le gouvernement de notre activité, pour nous mener comme il veut et où il veut. Ainsi fait-il toutes les fois qu'il appelle une âme à une perfection plus grande dans l'ordre de la sanctification personnelle, ou qu'il la destine à quelque mission extraordinaire pour le bien général de l'Église.

Dans les premiers temps du christianisme ces interventions divines, qu'elles se traduisent sous forme de grâces mystiques ou de dons charismatiques, étaient plus nécessaires que jamais. Aussi les voyons-nous se manifester à cette époque avec une fréquence et une exubérance qui ne se retrouveront plus dans les âges postérieurs. Don A. Cellini a repris, après tant d'autres, l'étude des charismes dans l'Église primitive (1). Après avoir rappelé leur caractère extraordinaire et plus ou moins temporaire, il insiste spécialement sur la prophétie et le don des langues. La prophétie est le plus important et le plus élevé de tous les dons charismatiques ; elle désigne non seulement la révélation d'un événement futur que l'homme ne saurait humainement prévoir, mais d'une façon générale la connaissance surnaturelle de tout ce qui regarde les choses de Dieu. Entendue en ce sens très large, elle peut embrasser la contemplation mystique elle-même, encore que celle-ci soit une grâce sanctifiante, et non pas un charisme. Le don des langues, qui

(1) A. Cellini, *Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo* (Scuola cattolica, 1919, XVI, 105, 219, 300, 446, 490).

a une relation étroite avec la prophétie, n'est autre chose qu'un don d'oraison extraordinaire : sous l'abondance des sentiments intérieurs un flux de paroles, parfois incompréhensibles et entrecoupées de chants de louange ou d'action de grâces, montait aux lèvres des fidèles, pendant que leur esprit était ravi en une sorte d'extase qui suspendait l'exercice normal de la raison.

N'allons pas croire pour autant que toute la vie surnaturelle se réduïsait alors à ces phénomènes extraordinaires. Ce n'étaient là, au fond, que des états exceptionnels. Les chrétiens de cette époque vivaient de la même vie intérieure que nous, et il serait intéressant de connaître par le menu leurs idées sur ce sujet. Le R. P. Grain, O. P., a tenté de reconstituer la doctrine spirituelle de saint Ignace d'Antioche, le théophore (1) ; il a su mettre en relief les traits les plus saillants de cette grande âme, sa profonde humilité, son ardent amour pour Jésus-Christ, son désir véhément de souffrir pour Dieu. Son enseignement pourrait se résumer en un seul mot : l'union, union avec Dieu, que nous portons en nos cœurs, union avec nos supérieurs hiérarchiques, union avec nos frères, union dans la foi et dans la charité.

*
* *

Quand on passe de saint Ignace à saint Jérôme, on s'aperçoit aussitôt de l'immense progrès qui, du début du deuxième siècle à celui du cinquième, s'est accompli dans la systématisation et le développement de la doctrine. Les lecteurs de *La Vie spirituelle* ont pu lire ici même les pages pénétrantes consacrées au grand docteur de Bethléem par le R. P. Génier, O. P. Non content d'avoir mis en lumière la physionomie si originale du saint, le R. Père nous a fait espérer encore une traduction de ses principales lettres de direction. Dans la *Revue*

(1) J. Grain, O. P., *La vida cristiana según San Ignatio martir* (La Vida Sobrenatural 1921, I, 327-337). L'idée de l'inhabitation divine en l'âme du juste, exprimée par le terme de *théophore*, mériterait d'être plus souvent méditée et rappelée aux fidèles. Pour la « vulgariser », le R. P. Caenen, S. J., vient de publier en hollandais une excellente petite brochure : *God met ons en wij met God* (chez l'auteur, Canisius-College, Nimègue).

d'ascétique et de mystique le R.P. Cavallera, S. J., a traité le le même sujet avec un peu plus d'étendue (1). L'auteur, faisant un choix judicieux entre les textes, n'y étudie que « les grandes lignes du programme de saint Jérôme, celles qu'il a développées *ex professo* et à plusieurs reprises », c'est-à-dire avant tout sa doctrine *ascétique*. Des notes abondantes renvoient d'ailleurs aux passages les plus caractéristiques des œuvres du docteur et invitent à recourir directement aux sources.

Nous profitons de l'occasion pour signaler ici un autre travail du R. P. Cavallera, qui est appelé à rendre de très grands services. Nous voulons parler de son *Thesaurus doctrinae catholicae*. Ce nouveau recueil de documents émanant du magistère ecclésiastique se distingue de l'Enchiridion de Denzinger par le fait que les textes, au lieu d'être classés suivant l'ordre chronologique, sont groupés suivant un plan méthodique (2). Au point de vue de la doctrine spirituelle, on remarquera les articles relatifs aux erreurs des Béguards, des Fraticelles, d'Eckart, Molinos, Fénelon, du synode de Pistoie et de l'Américanisme. On y trouvera aussi plusieurs numéros qui ne figuraient pas encore chez Denzinger, tels la condamnation de Guillaume de Saint-Amour, celle d'Odon de Douai et de Chrétien de Beauvais, l'enseignement de Léon XIII sur les dons du Saint-Esprit, etc.

*
* *

On ne saurait exagérer, croyons-nous, l'influence exercée sur la mystique chrétienne par les écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite. Aussi faut-il saluer avec joie toute tentative faite pour éclairer la pensée d'un auteur dont se réclament tant d'écrivains spirituels. On savait déjà que, au point de vue de la doctrine philosophique, Denys se rattache au néoplatonisme. Le Dr H. Müller vient de montrer par le détail les points de ressemblance qui relient Denys à Proclus, et par Proclus à Plotin (3). Ce dernier a joué un rôle capital dans

(1) F. Cavallera, *Saint Jérôme et la vie parfaite* (Rev. d'asc. et de myst., 1921, pp. 101-128).

(2) *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii Ecclesiastici*, Paris, Beauchesne, 1920, XVIII-794 pp.

(3) Dr H.-F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A., tome XX, fasc. 3-4, 110 pp.; 6,25 M.).

la formation de la pensée de Denys ; c'est à lui qu'il faut remonter pour comprendre pleinement le système philosophique qui est à la base des « Hiérarchies » et de la « Théologie mystique ». Ceux qui voudraient pousser plus à fond l'étude de ce système trouveront un guide précieux dans l'excellente dissertation de M. l'abbé Dr F. Sassen sur la théorie de la connaissance chez Plotin (1). Il est à regretter que le Dr Müller n'ait pas connu ce beau travail, qu'il aurait consulté avec fruit.

Les écrits dionysiaques ne furent pas le seul canal par où les doctrines néoplatoniciennes pénétrèrent dans le monde chrétien. Par l'intermédiaire de saint Augustin l'influence de Plotin se prolongea à travers tout le moyen-âge ; on la reconnaît plus ou moins nette, dans plusieurs théories de l'augustinisme médiéval. Il est facile de s'en convaincre en lisant la nouvelle étude du R. P. Dr Spettmann sur la doctrine psychologique de Jean Pecham (2), travail d'une réelle importance pour l'histoire de la spiritualité, et qui contribuera pour sa part à élucider plusieurs questions se rattachant à la mystique du moyen-âge. Il est rare, en effet, que les auteurs spirituels de ce temps, quand ils scrutent les profondeurs de l'âme et les mystères qui s'y cachent, suivent purement et simplement la doctrine de saint Thomas. Pour saisir leur pensée dans toutes ses nuances il est indispensable de recourir aux théories philosophiques et théologiques qui avaient cours dans le milieu où ils ont vécu.

Ceci est vrai en particulier de Tauler, dont le R. P. E. Hugueny, O. P., vient d'exposer la doctrine mystique (3). On ne comprendra guère son enseignement sur l'union à Dieu, si l'on n'a présente à l'esprit sa théorie psychologique. Qu'entend-il par le fond de l'âme, par le *gemüte*, par les facultés, par l'image de Dieu en nous ? Quelle est la nature de ces différentes réalités et en quoi se distinguent-elles ? Autant de questions préliminaires, auxquelles on trouvera, sinon une

(1) Dr F. Sassen, *De theoria cognitionis Plotini cetero ejus systemati comparata*, Sittard (Hollande), Alberts, 1919, x-198 pp.

(2) Dr P. H. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M. A., t. XX, fasc. 6, 102 pp. ; 5,80 M.).

(3) Hugueny, *La doctrine mystique de Tauler* (Rev. des sciences phil. et théol., 1921, pp. 194-221).

réponse absolument définitive et complète qui fasse disparaître toute obscurité — l'état actuel de nos informations ne le permet guère, — du moins des éclaircissements qui orienteront le lecteur dans ses recherches et lui donneront la clef de bien des problèmes. Tauler vénère assurément saint Thomas, et peut-être plus encore Albert le Grand ; néanmoins, par ses maîtres Eckart et Thierry de Fribourg, ainsi que par Denys l'Aréopagite, il se rattache au système néoplatonicien, qu'il connaissait directement grâce aux écrits de Proclus et de Porphyre.

Chez Nicolas de Cuse l'influence du néoplatonisme est bien plus sensible encore. Il faudrait se garder pourtant de rattacher le cardinal rhénan à cette école : il protesterait si on voulait l'inféoder à un système philosophique quelconque. Il rêvait d'une sorte de philosophie supérieure où toutes les oppositions, même les plus irréductibles, des systèmes particuliers viendraient se fondre dans l'unité. Beau rêve, mais qui ne sera jamais qu'un rêve, s'il n'aboutit pas à l'identification formelle des contraires. M. l'abbé Vansteenberghe, que nous avons déjà appris à connaître par ses études de détail sur Nicolas de Cuse, s'est fait l'historien de cet homme prodigieux, dont l'action intense nous intéresse autant que la pensée. Le cardinal fut, en effet, un grand réformateur, et il occupe une place considérable dans l'histoire du mouvement religieux en Allemagne au XV[e] siècle (1). Sa grande légation (1450-1452) fit passer sur le pays un grand souffle d'idéal. Elle consacra le bien qui se faisait déjà, soutint les bonnes volontés et releva les courages, elle consolida enfin et étendit les résultats obtenus par les réformes de Melk, de Bursfeld et de Windesheim. « Les Frères de la Vie Commune de Deventer (dont Nicolas fut l'élève), la congrégation de Windesheim, Denys le Chartreux (son ami), rattachent le cardinal de Cuse au mouvement de vie intérieure qui a rayonné autour de l'ermitage de Groenendael, propagé par Gérard Groot, Florent Radewyns et Jean de Scoonhoven. Si Nicolas n'a probablement pas connu les œuvres de Ruysbroeck, il a du moins respiré l'atmosphère de vie morale, de pureté, d'union à Dieu, qu'ont entretenue et répandue ses disciples, et à la faveur de laquelle naîtra l'admirable *Imitation de Jésus-Christ*. De cette atmosphère aussi l'œuvre de Cusa porte la

(1) D[r] E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action. La pensée.* Paris, Champion, 1920, 8°, 506 pp.

trace; et il est telle de ses phrases dont on pourrait croire que Thomas a Kempis n'a fait que la transposer, si ne l'on savait qu'il en a puisé l'idée et même la formule à la même école. »

∴

Cette remarque nous ramène au mouvement mystique des Pays-Bas. Ce mouvement, dont Ruysbroeck et ses disciples sont les principaux représentants, n'a pas commencé néanmoins avec eux. Pour en trouver l'origine il faut remonter jusqu'à la la fin du XII[e] siècle. C'est à cette époque que l'on voit apparaître, ou plutôt se développer l'institution des Béguines. Nombreuses sont alors les femmes dévotes, extatiques même, qui, ne pouvant ou ne voulant, pour une raison ou pour une autre, s'enfermer dans les cloîtres, mènent dans le monde une vie toute vouée à la contemplation et au service de Dieu. Bientôt la communauté de besoins et d'aspirations les porte à se grouper sous la direction d'un ou de plusieurs prêtres; mais telle est l'affluence des postulantes que ces groupements, d'abord libres, ne tardent pas à se transformer en véritables « paroisses » distinctes et autonomes. Dans un travail d'une érudition immense (1), M. l'abbé L. Philippen s'est attaché à marquer nettement les étapes de ce développement progressif. Il étudie ensuite, jusque dans ses moindres détails, l'organisation intérieure des béguinages et le genre de vie que l'on y pratiquait. Puisse ce livre, qui jette un jour si vif sur l'histoire du sentiment religieux au moyen-âge, être bientôt traduit en français !

C'est dans ce milieu de béguines qu'il faut définitivement placer le premier auteur mystique des Pays-Bas qui ait écrit en langue vulgaire. Sœur Hadewige — c'est le nom sous lequel ses écrits nous sont parvenus — a laissé un triple recueil de poésies, de lettres et de visions. Malgré les nombreuses recherches faites jusqu'ici, l'on ignorait encore tout de sa vie, et même de l'époque où elle vécut. Les uns la plaçaient au XIII[e], d'autres au XIV[e] siècle; certains allaient même jusqu'à l'identifier avec l'hérétique Blommardinne, combattue par Ruysbroeck.

(1) L. Philippen, *De begijnhoven*, Anvers, « Veritas », 1918, 8°, XII-490 pp.

En trois articles qui ont été justement remarqués (1), le R. P. J. van Mierlo, S. J., a fait justice de cette dernière hypothèse, en démontrant d'une façon absolument rigoureuse que Sœur Hadewige doit appartenir à la première moitié du XIIIe siècle. Pour des raisons qui seront développées ailleurs, nous croyons pourtant qu'il est possible de préciser davantage, et d'arriver, avec une probabilité voisine de la certitude, à établir que la grande mystique brabançonne n'est autre que la bienheureuse Hedwige de Nivelles, morte vers 1269.

Gérard Zerbolt de Zutphen appartient au contraire à la dernière phase du mouvement mystique des Pays-Bas, celle qui commence vers l'an 1380 pour ne s'achever qu'au moment où l'humanisme d'Erasme viendra éteindre ou vicier le sens surnaturel dans les âmes. On reconnaît généralement que Gérard occupe une place importante dans l'histoire de la spiritualité aux XVe et XVIe siècles. Cette appréciation se trouve pleinement confirmée par la récente étude (2) dans laquelle M. A. Hyma restitue à Zerbolt la paternité du grand traité inédit « Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium ». Nous ne pouvons qu'indiquer ici cet intéressant article où l'on trouvera mainte indication précieuse sur les premiers temps des Frères de la Vie Commune, et qui dénote chez M. Hyma une connaissance approfondie de la *moderna devotio*.

*
* *

C'est toujours pour le chrétien une profonde joie mêlée de respect et de vénération que de pénétrer dans la vie intime des saints et d'y surprendre le secret de leur commerce avec Dieu. Tel est bien le sentiment que l'on éprouve en lisant les splendides prières de sainte Catherine de Sienne. Jaillies spontanément de son cœur au milieu de l'extase et recueillies avec dévotion par ses disciples, elles nous montrent comme à nu cette âme si pure telle qu'elle se voyait en face de la majesté divine. Débutant le plus souvent par un appel à l'auguste Trinité, envisagée comme lumière et vérité, elles se terminent presque

(1) J. van Mierlo, S. J., *Uit de geschiedenis van onze middeleeuwsche letterkunde* (Dietsche Warande, 1921, pp. 135, 309, 441).
(2) A. Hyma, *Is Gerard Zerbolt of Zutphen the author of « Super modo vivendi »* (Nederl. Arch. v. Kerkgesch., 1921, 107-128).

invariablement par ce cri si émouvant : « J'ai péché, Seigneur, ayez pitié de moi. » N'est-ce pas la vivante image de l'idée qui domine toute la vie de sainte Catherine : « Je suis celui qui suis, tu es celle qui n'est pas » ? La nouvelle traduction des oraisons (1), qui vient d'être publiée, sans s'astreindre à suivre servilement le texte original, demeure néanmoins dans le pur esprit de la sainte.

*
* *

Le petit traité *De adhaerendo Deo* ou *De l'union à Dieu* a été souvent édité sous le nom du bienheureux Albert le Grand. M. le D[r] M. Grabmann a découvert récemment trois manuscrits dans lesquels l'opuscule est attribué au moine bénédictin Jean de Castel (1). Cette attribution est confirmée par certains rapprochements d'idées et d'expressions avec d'autres ouvrages du même auteur, également retrouvés par M. Grabmann. Par suite de cette importante découverte, le *De adhaerendo Deo* se trouve reporté au début du XV[e] siècle. Conclusion qui ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de la mystique et à laquelle on aurait pu arriver encore par une autre voie : nous voulons dire par l'examen des sources littéraires du traité. Ce dernier se présente, en effet, comme la quintessence de tout ce que les Pères et les auteurs spirituels ont écrit de mieux sur l'union consommée avec Dieu. Jean de Castel ne se contente pas de reproduire la pensée de ses devanciers, il leur emprunte aussi les termes, et la plupart du temps il transcrit presque littéralement. Il devient possible dès lors de déterminer assez exactement les influences qui se sont exercées sur l'auteur. Parmi les écrivains cités textuellement nous avons remarqué saint Augustin, Cassien, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, l'auteur du *De spiritu et anima*. Le XIII[e] siècle est représenté par le franciscain David d'Augsbourg, saint Bonaventure et saint Thomas. Eckart et Suso étaient également

(1) *Les oraisons de sainte Catherine de Sienne traduites de l'italien en français par un religieux dominicain.* Paris, Art Catholique, 1919, in-16, 264 pp., 5 fr.

(2) Prof. D[r] M. Grabmann, *Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des M. A.* (Bened. Monatschrift, 1920, 196-202) ; *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins « De adhaerendo Deo »* (Tübinger Theol. Quartalschrift, 1920, 186-235).

connus de l'auteur, de même que Ludolphe le Chartreux. Les derniers auteurs utilisés sont les deux chefs du mouvement mystique dans les Pays-Bas au XIVe siècle : Ruysbroeck et Gérard Groot.

Nous avons déjà signalé l'influence exercée par l'école de Windesheim sur la réforme religieuse inaugurée en Espagne par Garcia de Cisneros. Cette réforme provoqua à son tour au XVIe siècle un grand courant de vie mystique, qui, s'il fut une véritable bénédiction pour le royaume catholique, donna lieu néanmoins aux excès regrettables des *Alumbrados* ou *Illuminés*. Le R. P. Colunga, O. P., a résumé en quelques pages l'histoire de cette secte et a cherché à en fixer les doctrines les plus caractéristiques (1).

Ces excès expliquent en partie la réaction antimystique qui se produisit en Espagne dans le dernier quart du XVIe siècle et dont la condamnation du Père Balthasar Alvarez, confesseur de sainte Thérèse, forme un des épisodes les plus remarquables. Avec sa précision habituelle et la sûreté d'information qu'on lui connaît, le R. P. Dudon, S. J., a retracé toute cette histoire si instructive (2). Voici quelles sont ses conclusions : Le P. Alvarez enseignait « que les diverses formes de l'oraison mystique n'étaient pas, en droit, des raretés concédées par le Saint-Esprit à quelques privilégiés bien comptés. A son avis, la forte abnégation, prêchée par les Exercices et les Constitutions de saint Ignace, devrait s'épanouir comme infailliblement, vu la munificence divine, dans les dons de l'oraison mystique. Loin de lui paraître un obstacle à cette logique surnaturelle, la vie apostolique des ouvriers de la Compagnie de Jésus lui semblait au contraire une raison de plus pour que le Seigneur répandît dans l'Ordre, avec abondance, les faveurs d'une oraison plus haute ». Comment cette doctrine fut-elle jugée? « Nous devons affirmer, continue le R. P. Dudon, qu'il fut demandé au P. Alvarez, par ses supérieurs, non seulement de retirer ses pénitents, quels qu'ils fussent, de la voie d'oraison qu'il leur enseignait, mais d'abandonner celle qu'il suivait lui-même... Emus des excès de quelques contemplatifs, les

(1) P. Colunga, O. P., *Los Alambrados españoles*, Salamanque, 1919, in-8, 20 pp.

(2) P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez* (1573-1578) (Rev. d'asc. et de myst., 1921, p. 36 ss.).

supérieurs de la Compagnie de Jésus ont conclu que pratiquer soi-même et enseigner aux autres l'oraison affective et l'oraison de silence était une infidélité à saint Ignace. La conclusion ne vaut pas; elle valait pour Alvarez moins que pour tout autre... Plus tard on reviendra au point d'équilibre. Le 8 mai 1599 le P. Claude Acquaviva envoyait à toute la Compagnie dont il était le général, une lettre sur la pratique de l'oraison et de la pénitence d'après l'institut. Après avoir blâmé ceux qui prématurément et témérairement voudraient prendre leur vol vers la haute contemplation, il ajoute : « Cependant il ne faut pas dépasser les bornes, ni aller, *contre l'expérience bien constante des saints Pères*, jusqu'à mépriser la contemplation et l'interdire aux nôtres ; car il est bien constaté, par l'expérience et l'autorité de bon nombre de Pères, que la vraie et parfaite contemplation a plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes tièdes à exécuter les ordres des Supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes. » — C'est ce que le R. P. Dudon appelle « la moralité de l'histoire ».

*
* *

Parlant de l'action de la sainteté à travers les siècles, Dom Guéranger écrivait en 1858 : « Si l'on veut se rendre compte de la condition plus ou moins normale d'une période de temps ou d'une société, le thermomètre de la sainteté est à consulter, si l'on peut ainsi parler... D'autre part une histoire n'est pas complète, si elle n'est en même temps histoire littéraire en un certain degré... Le XVIIe siècle, quoique appelé à une moindre auréole de sainteté que le précédent, offre encore d'assez belles manifestations du principe surnaturel dans les hommes de Dieu... La France doit beaucoup à saint François de Sales, et c'est justice de le regarder comme l'un des principaux auteurs de ce *mouvement ascensionnel du sens chrétien dont notre patrie fut favorisée durant un demi-siècle*. Grâce à cette heureuse réaction la France recommence à compter, durant cette période, parmi les nations chez lesquelles fleurit la sainteté... Vincent de Paul clôt la liste des saints français au XVIIe siècle. Il s'éteignit en 1660, et depuis lors la France, glorieuse de tant de côtés, demeura stérile en saints. Il est vrai que c'est précisé-

ment cette période que l'on célèbre le plus hautement aujourd'hui. Néanmoins, que l'historien ne néglige pas de rechercher les causes de cette *énervation du sens chrétien* chez nous, à l'époque même où l'on écrivait avec tant d'éloquence sur les sujets religieux... Evidemment, le sens surnaturel s'était appauvri, le naturalisme avait gagné sourdement (1). »

N'est-ce pas, trois quarts de siècle à l'avance, le programme nettement tracé de la grande *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (2) de M. Brémond ? Les quatre gros volumes publiés jusqu'ici ne sont autre chose que le développement des idées émises par Dom Guéranger et en fournissent une confirmation éclatante. Avec une maîtrise et une finesse d'analyse psychologique que personne ne lui contestera, M. Brémond y raconte la naissance et les progrès du vaste courant religieux qui remplit la première moitié du XVII[e] siècle. « Ce courant n'est pas simplement dévot, il est mystique au sens propre et sublime de ce mot. Pendant cette période, chez nous, en France, dans les deux clergés, dans toutes les congrégations de femmes, dans toutes les classes de la société, les mystiques abondent. Tel est le fait capital, que l'on n'avait pas encore vu, que l'on n'a plus revu depuis, celui qui domine tous les autres et vers lequel tous les autres convergent. » C'est d'abord (1590-1620) une floraison soudaine, *l'Invasion mystique* (t. II), dont le *Traité de l'amour de Dieu* marque comme l'apogée. Une fois déchaîné, le mouvement va toujours grandissant : depuis la mort de saint François de Sales (1622) jusqu'à la majorité de Louis XIV (1661) « c'est un progrès constant, une diffusion et comme une organisation magnifique ». Ce sera la matière des quatre ou cinq volumes qui porteront le titre de *Conquête mystique*, et dont deux seulement ont paru jusqu'à ce jour : t. IV, L'école de Port-Royal, et t. V, L'école du P. Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus.

Le premier volume, d'un caractère tout différent des autres, sert d'introduction. L'auteur y étudie les tendances communes, l'esprit foncier du monde *dévot* (par opposition à *mystique*)

(1) Extrait d'un des articles sur le *Naturalisme dans l'Histoire* (journal l'*Univers*, 21 mars 1858), qui ont été réunis plus tard en volume sous le titre d'*Essais sur le Naturalisme*.

(2) Chez Bloud, Paris. Le t. I[er], *L'Humanisme dévot* (1580-1660), vient d'être réédité.

durant cette période, et recherche la cause historique qui a présidé à l'éclosion de ce grand mouvement mystique. Cette cause, il la trouve dans l'humanisme de la Renaissance : « L'histoire dévote du temps d'Henri IV et de Louis XIII est le dernier chapitre de l'histoire de la Renaissance. » C'est cette idée qui domine l'ouvrage entier et en donne tout l'esprit ; de là le titre de ce premier volume : l'*Humanisme dévot.*

Mais, nous le demandons : si le XVII[e] siècle, dans sa première moitié, a été si dévot, s'il a été mystique, est-ce à l'humanisme qu'il le doit ? Ne lui suffisait-il pas pour cela d'être chétien, et l'Évangile n'avait-il pas tout ce qu'il faut pour le conduire à cette hauteur ? Qu'aurait dit saint François de Sales, s'il s'était vu rapproché de cet Érasme dont M. Brémond nous vante la « tendre piété », et qu'on célébrait encore ces jours-ci comme l'ancêtre du rationalisme moderne ? Les auteurs du XVII[e] siècle ont cru, sans doute, devoir sacrifier dans une certaine mesure au goût de leur temps (1), et en ce sens M. Brémond a parfaitement raison de caractériser cette époque par les mots : humanisme dévot ; mais est-ce *pour cela* que ces auteurs ont été dévots, et surtout mystiques ? « L'humanisme, nous dit M. Brémond, est essentiellement une tendance à la glorification de la nature humaine. » Comment une pareille tendance pourrait-elle favoriser la vie mystique, qui, elle, est essentiellement et, pour ainsi dire, doublement surnaturelle ? Les faits parlent d'ailleurs plus fort que la logique : n'est-il pas avéré que les partisans, même chrétiens, même dévots, de la théologie « humaine » se sont toujours montrés, dans leur ensemble, très défiants vis-à-vis du mysticisme ? Le volume consacré à l'école du P. Lallemant est là pour le montrer. Concluons donc que le XVII[e] siècle n'a pu être mystique que dans la mesure où le sens chrétien l'a emporté sur les tendances humanistes. Si tout ce beau mouvement s'est effondré si tôt, c'est que l'esprit

(1) Voici un témoignage très significatif de saint François de Sales à ce sujet : parlant des premiers livres du *Traité de l'Amour de Dieu*, ceux précisément que M. Brémond appelle *la charte magnifique de l'humanisme dévot*, il écrit : « Les quatre premiers livres, et quelques chapitres des autres, pourraient sans doute être omis au gré des âmes qui ne cherchent que la seule pratique de la sainte dilection ;... (mais) j'ai eu en considération la condition des esprits de ce siècle, et je le devais : il importe beaucoup de regarder en quel âge on écrit. »

surnaturel, qui est l'essence même du christianisme, avait été ébranlé : il l'avait été, non seulement par les théories pseudo-surnaturelles du jansénisme, mais aussi par les germes morbides contenus dans l'humanisme. Dom Guéranger l'avait dit avec raison : « Evidemment le sens surnaturel s'était appauvri, le naturalisme avait gagné sourdement. »

*
* *

Dans son deuxième volume, M. Brémond parle de la vogue extraordinaire dont jouirent au XVIIe siècle les Exercices de saint Ignace. Un exemple de cette influence se trouve dans la « Courte méthode pour faire l'oraison mentale », que le maître général des dominicains, Nicolas Ridolfi, adressa en 1642 aux novices de son ordre, et qu'on vient de traduire en anglais (1). Le Père Ridolfi avait été l'élève des Jésuites à Rome et eut longtemps pour directeur saint Philippe Neri.

Le P. André Baiole, S. J. († 1660), se rattache à ces auteurs spirituels que M. Brémond appelle « l'extrême droite spirituelle de la Compagnie de Jésus ». Il est à regretter qu'il n'ait pas trouvé place dans le t. V de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, où sont retracées les doctrines et les vicissitudes de cette remarquable école. Il aurait mérité d'autant plus une étude approfondie, que son œuvre, au lieu d'être le recueil plus ou moins artificiel d'instructions religieuses simplement reliées par une pensée commune, se présente comme une véritable synthèse, où l'unité de la vie spirituelle, ascétique et mystique, est magnifiquement mise en relief. Nous n'en citerons que ce passage : « Que si on m'accorde que c'est une action digne de louange, de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne qu'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison (il s'agit, d'après le contexte, de la contemplation mystique). Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure, puisque, avec la grâce de

(1) *A short method of mental prayer by the most reverend Father Nicholas Ridolfi*, translated into English by Fr. R. Devas, O. P. Londres, Burns, 1920, in-16, XVIII-135 pp.

Dieu, je puis acquérir l'une et l'autre, et que toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme? » Après avoir rapproché cet enseignement de celui, absolument identique mais plus développé, du P. de Clorivière, le R. P. A. Valensin, S. J., à qui revient l'honneur d'avoir mis en lumière cet auteur spirituel (1), termine par cette conclusion : « Tant par ses relations que par son caractère, le P. André Baiole paraît devoir être considéré comme un témoin de la spiritualité *traditionnelle* ».

*
* *

« Spiritualité *traditionnelle* » : l'épithète n'est pas oiseuse, nous aurons souvent l'occasion de le remarquer; et c'est en vain qu'on cherche parfois à insinuer des doutes à ce sujet. Nous entendions tout à l'heure le général des Jésuites, le P. Acquaviva, rappeler que ce serait aller « contre l'expérience bien constante des saints Pères » que de mépriser la contemplation et de l'interdire aux âmes. Dom Guéranger avait puisé la même conviction dans sa connaissance admirable de l'histoire de l'Église, et quand sa fille spirituelle, madame Cécile Bruyère, abbesse de Solesmes, en héritière fidèle de sa pensée, inscrivit ce titre en tête de l'ouvrage où elle défendait la même doctrine : « La vie spirituelle et l'oraison *d'après la sainte Écriture et la tradition monastique* » (2), elle savait que ce n'était pas là une affirmation en l'air. « Il est bien rare, y est-il dit, et même impossible d'admettre dans la pratique, que les âmes, fidèles à Dieu jusqu'à parcourir la voie de conformité parfaite à la volonté divine, demeurent frustrées de toutes les grâces de l'autre voie (celle de la contemplation mystique). Par le fait, les deux éléments (ascèse et mystique) se confondent; et si l'un peut dominer sur l'autre et paraître l'emporter, il est autant inadmissible de supposer qu'on puisse arriver à l'union divine par l'action seule, qu'il serait impossible d'y prétendre par la contemplation sans y joindre la pratique des vertus. Dès que la charité atteint certaines proportions dans l'âme, elle lui obtient des grâces spéciales et infuses. » Le livre de l'abbesse de

(1) A Valensin, S. J., *Une étude synthétique de la vie intérieure au début du XVIIe siècle* (Rev. d'asc. et de myst., 1921, pp. 161-177).
(2) Nouvelle édition, Tours, Mame, 1920, xviii-471 pp.

Sainte-Cécile, fruit d'une expérience consommée et d'une profonde connaissance de la théologie mystique, a été traduit déjà en plusieurs langues, et arrive aujourd'hui à sa quatrième édition. L'avidité même avec laquelle il a été demandé de toutes parts est, à elle seule, une recommandation. Nous nous garderons de lui décerner des éloges qui pourraient paraître suspects sous la plume d'un fils de Dom Guéranger; nous nous bornerons à exprimer le souhait que l'on puisse bientôt nous donner la vie de cette âme si merveilleusement éclairée d'en haut, pour qui les voies les plus cachées de la mystique ne semblaient avoir aucun secret.

Abbaye St-Paul,
Oosterhout (Hollande).

Dom J. Huyben, O. S. B.

Dom Savinien Louismet, O. S. B. : **The Mystical Knowledge of God**, 1 vol., 78 pp., 2e éd., 1918. — **The Mystical Life**, 1 vol. in-8, xxxi-128 pp., 2e éd., 1918. — **Mysticism. True and false.** 1 vol. in-8, xviii-145 pp., 2e éd., 1919. Londres, Burses and Dates.

Les ouvrages de spiritualité publiés par Dom Savinien Louismet, bénédictin de l'abbaye de Buckfast (Angleterre), constituent un bel effort pour ramener les âmes à la notion et à la pratique de la vraie et saine mystique, et se rattachent par là même au mouvement de sage réaction inauguré dans cette revue. L'auteur n'a pas traité le sujet d'un point de vue académique, dans une forme strictement théologique. Il ne discute pas les diverses opinions et ne justifie pas, par la méthode rationnelle, sa manière de voir. Il expose simplement sa doctrine, dont il détient d'ailleurs les preuves et qu'il a puisée aux meilleures sources. Il vise surtout à la pratique.

Le premier ouvrage traite de la connaissance mystique, de sa nature et des moyens de développer cette connaissance. La connaissance mystique est la connaissance de Dieu qui a pour principe et pour terme l'amour divin. L'auteur l'oppose à la connaissance naturelle et à la connaissance de la foi. A première vue, cette façon de distinguer et d'opposer la connaissance mystique à la connaissance de la foi, doit plutôt déplaire,

la connaissance mystique restant toujours une connaissance de la foi, et l'amour n'étant pas un principe immédiat de connaissance. Mais l'auteur — on s'en aperçoit bien vite — entend ici par foi la foi informe que n'anime pas l'ardeur de la charité ; à cette connaissance purement abstraite, dépourvue de l'expérience du divin, il ramène également la connaissance théologique purement spéculative. Il y aurait eu moyen de dire les choses autrement et avec plus de précision.

Le second volume, intitulé *la Vie Mystique*, débute par une description de la vie mystique, signale la loi du progrès et les trois étapes de la vie mystique. Le chapitre VI souligne, d'une manière très ferme, l'unité de la vie spirituelle : il n'y a pas d'antagonisme entre la divine contemplation et la vie active. Dans le reste de cet ouvrage, l'auteur explique la part d'action qui revient, dans la vie mystique, à la Très Sainte Trinité, au Père, au Verbe, à la sainte Humanité du Verbe, au Saint-Esprit, à l'Église du Christ, à l'homme lui-même, et insiste sur cette vérité que le juste, aidé de la grâce, est à même de développer toujours de plus en plus sa capacité de vie et d'action divine.

Le troisième volume traite de la vraie et de la fausse mystique, et distingue d'abord l'essentiel dans la vie mystique des phénomènes extraordinaires ou miraculeux. L'auteur oppose ensuite à la vie mystique l'état de tiédeur et les contrefaçons de la mystique qui se sont fait jour aussi bien au dehors qu'au dedans de l'Église ; puis la négation de la vie mystique, l'état de péché mortel, qu'il considère dans l'homme et dans l'ange déchu. Il soumet ensuite au lecteur l'ordre mystique que révèle l'univers et ouvre des horizons sur le ciel, où seront célébrées « les noces de l'Agneau ».

Deux autres volumes doivent suivre et compléter la série : *Mysticisme, ce qu'il n'est pas, ce qu'il prétend être*, — *La divine contemplation propre à toutes les âmes de bonne volonté*, ou l'art de vivre avec Dieu. Nous applaudissons à la tâche que s'est fixée Dom Louismet et à la part de l'œuvre déjà réalisée. Avec la *Revue des Jeunes* nous louons « l'accent chaud et pénétrant qui caractérise ces volumes, le charme du style direct et familier, et cependant éloquent, de cette éloquence ardente, dédaigneuse de toute rhétorique, où l'on sent une âme d'apôtre qui vous presse d'adhérer aux seuls vrais biens ».

RAYMOND-M. MARTIN, O. P.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II DE LA DEUXIÈME ANNÉE

AVRIL-SEPTEMBRE 1921

Les principes et la pratique

M.-V. Bernadot. — La place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine 385
R. Cathala. — L'oraison dominicaine 396
E. Dublanchy. — Degrés de perfection dans la dévotion à Marie. 172
R. Garrigou-Lagrange. — La perfection de la charité . . . 1
Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. . . . 365
E. Hugon. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu . . 161, 417
D. Joret. — A l'école du Maître intérieur. 21
H.-D. Noble. — L'unité de la conscience morale 95
La conscience vertueuse 425
V. Osende. — Les étapes de la vie intérieure. 241
Dom Jean de Puniet. — La louange divine 443
Ch. Sauvé. — Comment Dieu s'occupe de chacun de nous . . 81

Les Maîtres et les Modèles

J. Gauderon. — La lecture spirituelle d'après le B. Jean Eudes. 185
R. Gényer. — La doctrine spirituelle de saint Jérôme . . . 48
R. Martin. — Le développement historique de la spiritualité dominicaine 352
Dom M. Noetinger. — La contemplation d'après Walter Hilton. 453
Dom E. Pichery. — Les Conférences de Cassien 55

Dom B. Maréchaux. — La paternité de saint Joseph 108
La vie intérieure de saint Joseph . . 289
H. Petitot. — La vie mystique et ascétique de Jeanne d'Arc . 115
Saint Dominique 322
***. — La Mère Marie de Jésus Deluil-Martiny 460

Textes anciens

Saint Basile. — Lettre spirituelle. 203
Jean Cassien. — Tentation de lassitude 67
Saint Ephrem. — Le sacerdoce 136
Ubald d'Alençon. — Textes choisis sur la prière au moyen-âge. 296

Les Idées et les Œuvres

Mgr de la Porte. — La prédication des choses spirituelles. . 214
J. Maritain. — A propos de la question juive 305
Mgr Farges. — A propos de la perception immédiate de Dieu. 234
Ubald d'Alençon. — Le Tiers-Ordre franciscain 469
J. Missoffe. — La ligue spirituelle des groupements professionnels 77, 158
***. — Les Amies des infirmes. 157

Bulletins bibliographiques

Hagiographie 156, 311
Liturgie. 228
Histoire de la mystique 144, 479
Spiritualité dominicaine 415

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

